

(٥)

شرح مختصر روضة الناظر

لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي
المتوفى سنة ٧١٦ هـ

تأليف

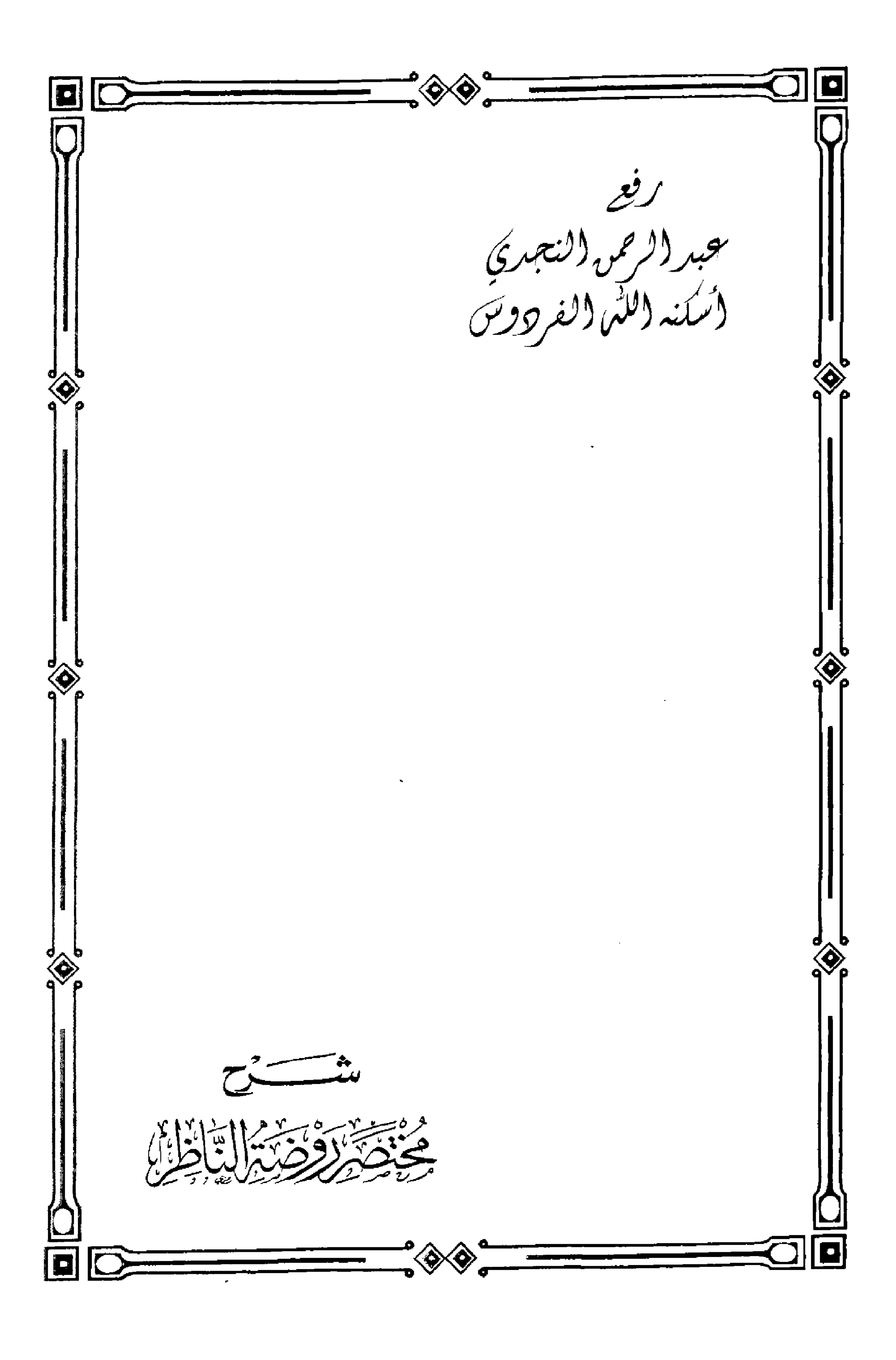
الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري

تقديم

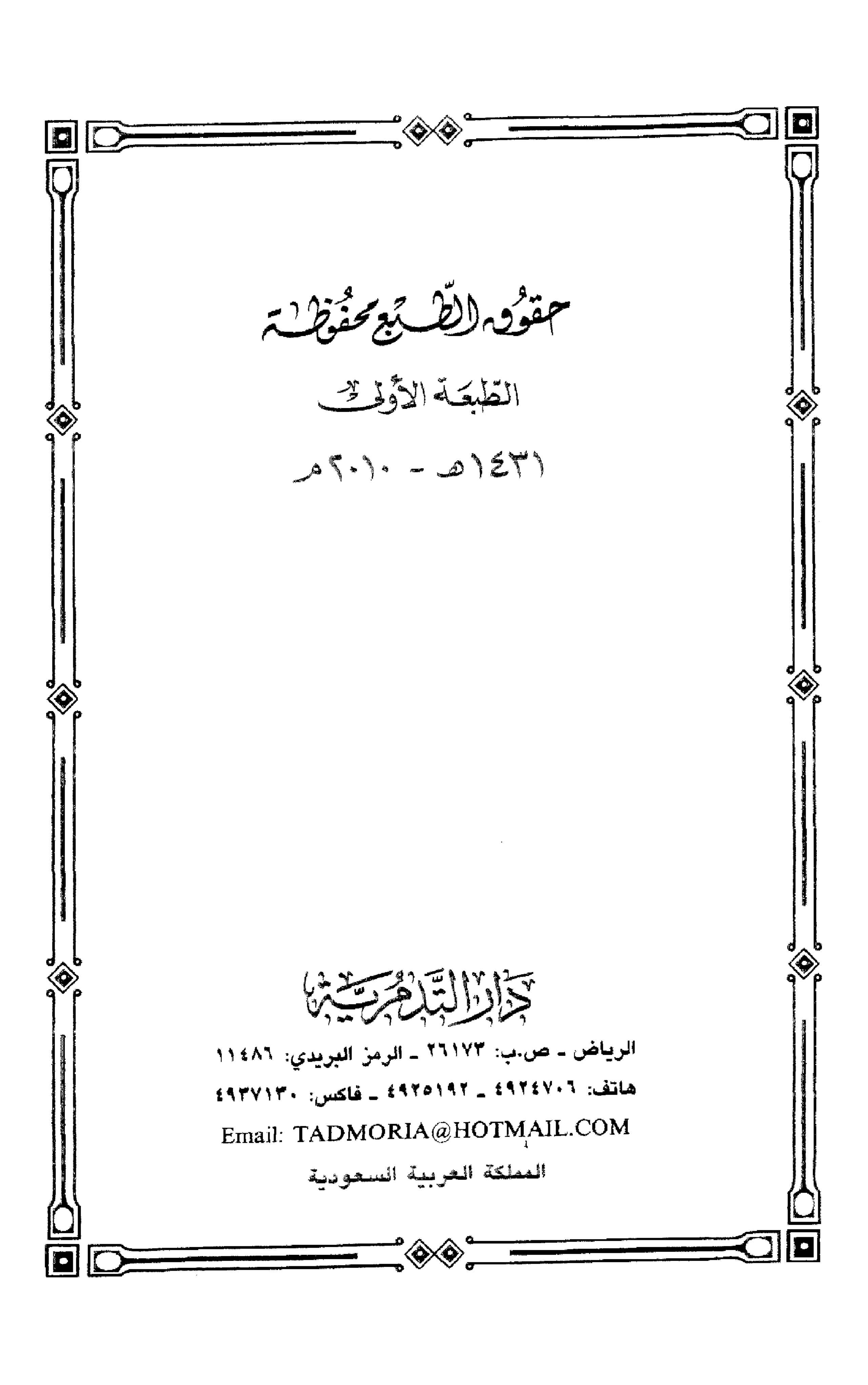
أ. د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس
إمام وخطيب المسجد الحرام بمكة المكرمة
أستاذ الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى
مدير جامعة المعرفة العالمية

الجزء الأول

دار التدمرية



شرح
مختصر روضة الناظر



الطبعة الأولى

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

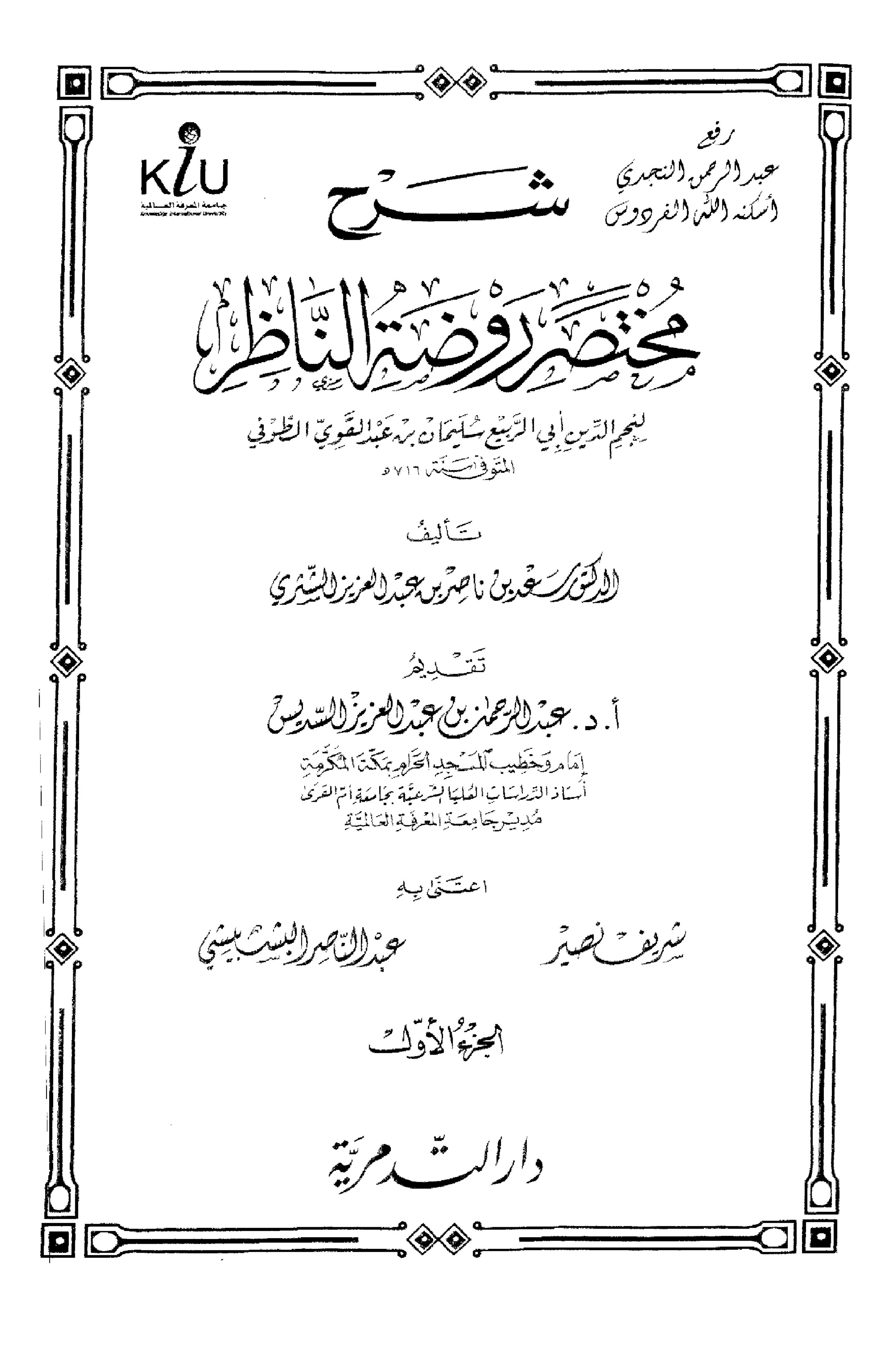
دار التدمرية

الرياض - ص.ب: ٢٦١٧٣ - الرمز البريدي: ١١٤٨٦

هاتف: ٤٩٢٤٧٠٦ - ٤٩٢٥١٩٢ - فاكس: ٤٩٣٧١٣٠

Email: TADMORIA@HOTMAIL.COM

المملكة العربية السعودية



شرح

مختصر روضة الناظر

لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي
المتوفى سنة ٧١٦ هـ

تأليف

الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري

تقديم

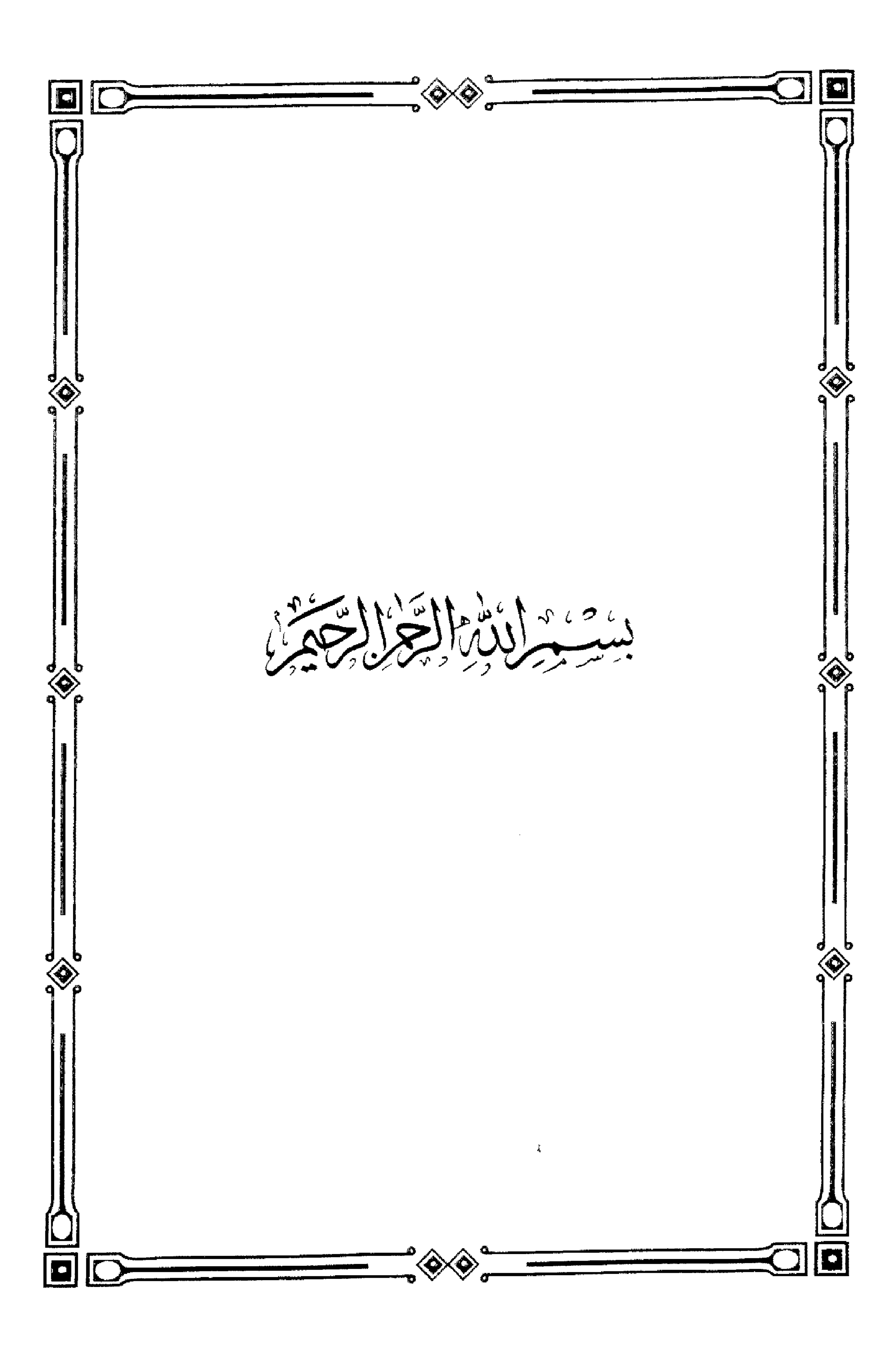
أ. د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس
إمام وخطيب المسجد الحرام بمكة المكرمة
أستاذ الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى
مدير جامعة المعرفة العالمية

اعتنى به

شريف نصير　　عبد الناصر البشبيشي

الجزء الأول

دار التدمرية


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة مدير جامعة المعرفة العالمية

فضيلة الشيخ الدكتور/ عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فما من شك أن نشر العلم من أفضل القربات التي يزدلف بها إلى الله تعالى، وقد تضافرت النصوص الشرعية في الحث على نشر العلم، من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧] وقال النبي ﷺ: «بلّغوا عني ولو آية» أخرجه البخاري في صحيحه. وما كان العلماء ورثة الأنبياء إلا لأجل حفظهم علم النبوة، ونشرهم له، فكانوا مأمورين بتبليغ العلم ونشره. ولذا شُبّه عالم الشريعة بالقمر لأجل اشتراكهما في النور، ولاستمدادهما نورهما من غيرهما، فالقمر يبدد ظلمات الأرض، والعالم يبدد ظلمات الجهل بما يستمده من نور الوحي، ولهذا قال ابن المبارك ـ رحمه الله تعالى ـ " لا أعلم بعد النبوة أفضل من بث العلم"، وقال ابن القيم. رحمه الله تعالى.: "ليس أفضل عند الله ممن يقيم الحجة على عباده".

وقد أجمع المسلمون على أن الدعوة إلى الله تعالى، ونشر العلم فرض كفاية. ومن هذا كله؛ انبجست فكرة جامعة المعرفة العالمية، القائمة على نشر العلم، واستثمار التقنيات الحديثة لبث العلم، وتذليل العوائق الزمانية والمكانية التي تعيق التواصل مع أهل العلم الموثوق في علمهم وأمانتهم، فهي جامعة غير ربحية تسعى لنشر العلم الشرعي عن طريق ما بات يسمى "التعليم عن بعد"، وتقوم هذه الجامعة بمحاولة تجسير التواصل بين أهل العلم الموثوق في علمهم وأمانتهم، وبين طلاب العلم في جميع أنحاء العالم.

ويقوم على هذه الجامعة ثلة من أهل العلم تحمل على عاتقها نشر دعوة الحق، وتبصير الناس بدينهم على هدي الكتاب والسنة.

فقد تشرفت الجامعة بالرئاسة الفخرية من صاحب السمو الملكي الأمير/ سلطان بن عبد العزيز آل سعود - ولي العهد، نائب رئيس مجلس الوزراء، وزير الدفاع والطيران والمفتش العام. حفظه الله وأيّده.

وتشكل مجلس أمنائها برئاسة صاحب السماحة الشيخ/ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، مفتي عام المملكة العربية السعودية ورئيس هيئة كبار العلماء، وعضوية نخبة من الشخصيات البارزة في العالم الإسلامي.

ومن ضمن الأعمال العلمية التي ترعاها الجامعة طباعة الكتب في مختلف علوم الشريعة، خدمة للعلم وطلابه، حيث قامت الجامعة بطباعة عدد من الكتب، منها: كتاب المفصّل في القواعد الفقهية، لفضيلة الشيخ الدكتور/ يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين - عضو هيئة كبار العلماء، وعضو هيئة التدريس في المعهد العالي للقضاء.

ومنها: كتاب شرح الأربعين النووية، وكتاب شرح الأصول في علم

الأصول، وكتاب شرح مختصر الروضة للطوفي، وكلها لصاحب المعالي الشيخ/ سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري.

والعلوم وإن كانت تتعاظم شرفاً، وتطلع في سماء العلا كواكبها شرفاً، فلا ريب أن علم الفقه وأصوله واسطة عقدها، ورابطة حلّها وعقدها، به يُعرف الحلال والحرام، ويتبين الخاص والعام.

ولا غرو فإنَّه من أشرف العلوم قدراً وأعظمها أجراً، وأتمّها عائدة، وأعمّها فائدة، وأعلاها مرتبة، وأسناها منقبة، أهله قِوام الدّين وقُوَّامه، وبهم ائتلافه وانتظامه، وهم المرجع في التدريس والفتوى، ومحل الصدر عند النوازل والبلوى، وهذا الفن لا يدركه إلا من كشف عن ساعد الجد وشمَّر، وجانب الفضول وعمَّر، وخاض البحَار، وقطع الفيافي والقفار، يدأب في التكرار والمطالعة بكرة وأصيلاً، ينصب نفسه للتأليف والتحرير بياتاً ومقيلاً، ليس له همّة إلاّ معضلة يحلها، أو مستصعبة عزت على القاصرين إلاّ ويرتقي إليها ويحلها، على أن ذلك ليس من كسب العبد، وإنما هو من فضل الله يؤتيه من يشاء، وما أحسن قول القائل:

عاب التفقه قوم لا عقول لهم * وما عليه إذا عابوه من ضرر

ما ضر شمس الضحى والشمس طالعة * ألا يرى ضوْءها مَنْ ليس ذا بصر

وإذا كان هذا الوصف لواسطة عقد علوم الشريعة فقهاً وأصولاً فإن علم أصول الفقه يحظى بالقسط الأكبر والنصيب الأوفر، وما ذاك إلاّ لأنه يمكّن المجتهدين من النظر في أصول الشريعة ومقاصدها، وقواعد الدين ونصوصه، واستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية بإتقان وبصيرة، فهو مأوى الأئمة، وملجأ المجتهدين، ومورد المفتين عند تحقيق المسائل وتحرير الأقوال، وتقرير الأدلة وتأصيل وتقعيد الحكم في النوازل، وما يجد في

حياة المسلمين، مسائله مبنية على أسس متينة، وقواعد راسخة تربط بين المنقول والمعقول، ولكن لا يصل إلى استخراج درره وسبر أغواره والارتواء من نميره إلاّ أصحاب الهمم العالية من العلماء الفحول، وطلاب العلم أصحاب الأيدي الممتدة في الطول، والأقدام الراسخة في معرفة كل مهم من جواب وسول، الذين وردوا زلال هذا الفن فرووا غليلهم، وشفوا عليلهم.

وقصارى القول: إن الذي يستطيع أن يضبط الأحكام بإتقان، ويساير أحوال الناس مع تغير المكان، وتبدل الزمان، مع الأخذ بالثبات على القواعد والرسوخ في الأصول، وعدم التنازل عن المبادئ والأهداف، والمرونة التي يصحبها سعة في الأفق، وعمق النظر مع عدم الخروج عما قصدته الشريعة، **وجاءت به مصالح العباد في المعاش والمعاد، ذلك لا م به إلاّ من ا** لنيل حظ وافر في علم الأصول، فدرسوه دراسة مبنية على أسس سليمة ومناهج صحيحة مبنية على سليم الاعتقاد، وحسن الاتباع، وصحيح النقل، وصريح العقل، مع العناية بأخذ زبدة هذا العلم، وجوهره في التقعيد والاستدلال والتطبيق، والإيضاح بالأمثلة الواقعيّة، وترك الخيال، والبعد عن الجدل، واطراح الفروض العقلية، والفلسفات الكلامية والسفسطات المنطقية.

وقد حظي هذا العلم بالاهتمام والعناية والاجتهاد والرعاية فألفت فيه المؤلفات على اختلاف المدارس والمذاهب، وقد كان لمذهب الحنابلة وعلمائه الأجلاء ـ رحمهم الله ـ القدح المعلى، ودور المجلّي، في خدمة هذا العلم، ومن يستقرئ المؤلفات فيه من فنون وشروح وتلخيصات يدرك ذلك جلياً بيد أن من يجيل النظر في مؤلفات الحنابلة الأصولية يشده كتاب متميز وسفر له في القلوب مكانة وحيّز جليل القدر فائح العطر روضة غناء، وحديقة فيحاء، قد

حمل نصيباً من اسمه وتبوأ منزلة من محتواه ورسمه، ذلك هو كتاب: "روضة الناظر وجنة المناظر" لأبي محمد عبد الله/ موفق الدين ابن قدامة المقدسي، ولله در الإمام الصرصري حيث يقول عنه:

وروضته ذات الأصول كروضة ❊ أماست لها الأزهار أنفاس شمأل
تدل على المنطوق أوفى دلالـــة ❊ وتحمل في المفهوم أحسن محمل

لقد سرى ذكر الروضة في الركبان، وذاع صيتها عبر المكان والزمان، وكانت محل عناية العلماء والأصوليين شرحاً واختصاراً، دراسة وتحقيقاً، ولعل من أشهر من عني بها الإمام أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، فقد اختصرها في كتاب سماه: "البلبل"، قال عنه ابن بدران: "إنه مشتمل على الدلائل مع التحقيق والتدقيق والترتيب والتهذيب"، ثم شرح مختصره لها في شرح مطول ضافٍ نفيسٍ، قال عنه ابن بدران: "وقد شرح مؤلفه في مجلدين، حقق فيهما فن الأصول، وأبان فيه عن باعٍ واسعٍ في هذا الفن، واطلاعٍ وافرٍ، وبالجملة فهو أحسن ما صُنِّف في هذا الفن وأجمعه وأنفعه، مع سهولة العبارة، وسبكها في قالبٍ يدخل القلوب بلا استئذان".

والإمام نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، المتوفى سنة ٧١٦هـ، من علماء الحنابلة الذين عنوا بكتاب الروضة وتقريبه وتسهيله حيث عمد إلى اختصاره بكتابٍ سماه: "مختصر الروضة" وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

فقد رام مؤلفه منه تجريد المسائل وتحرير الدلائل، وتحصيل المقاصد وتقريب الفوائد، لتسهيل حفظه على المبتدئ، وليكون تذكرة للمنتهي ليعم الانتفاع به، ويكثر المشتغلون به مع تميزه بلغة رصينة، وأسلوب جزل، فهذا المختصر له أهميته وقدره ومنزلته التي لا يستغني عنها طالب علم أصول الفقه

والباحث الفهم في مسائله والمعنيّ بمؤلفاته وكتبه.

ومن أجل ذلك كله ولما تميّز به هذا الكتاب من مكانة علمية ومنزلة أصولية فقد تبنّت جامعة المعرفة العالمية المبادرة إلى طباعته ونشره، وتقريره على طلابها ضمن المناهج الدراسية في تخصص أصول الفقه، وقد كان هذا المختصر محل عناية العلماء بالشرح والبيان، ومن أهم شروحه، شرح صاحب المعالي الشيخ/ سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري ـ حفظه الله.

وقد امتاز هذا الكتاب ـ أعني شرح المختصر ـ بعدة مميزات، منها:

١. أن المتن المشروح من أهم مختصرات الحنابلة، وقد اختصر فيه مؤلفه نجم الدين سليمان الطوفي ـ رحمه الله تعالى ـ كتاباً من أهم مؤلفات الحنابلة الأصولية، وهو روضة الناظر للموفق أبي محمد ابن قدامة المقدسي ـ رحمه الله تعالى ـ.

٢. قلة الشروح المعاصرة التي شرحت هذا المتن، ولهذا فهذا الشرح يعد إضافة للمكتبة الأصولية الحنبلية.

٣. سهولة الشرح، وتقريبه لعلم أصول الفقه بألفاظ جزلة وسهلة.

٤. أن الشرح مليء بالفروع الفقهية، والتخريجات الفقهية على المسائل الأصولية، مما يمكن طالب علم الأصول من الدُّربة على تخريج المسائل الفقهية، وبنائها على الأصول.

٥. عناية الشارح ونعني به فضيلة الشيخ الدكتور/ سعد بن ناصر الشثري ـ حفظه الله ـ بالمسائل العقدية، وتحريرها، ورد المسائل الأصولية إلى جذورها العقدية، وبيان مذهب أهل السنة والجماعة في مسائل هذا العلم المهمة.

فجزى الله فضيلته على هذا الشرح المتميز خير الجزاء، وجعله في

موازين أعماله، ونفع بعلمه.

وختامًا، فإن كل مطلع على الجهود العلمية والمؤسسات التعليمية يستوقفه بإعجاب بالغ وثناء عاطر ما تضطلع به جامعة المعرفة العالمية من جهود مباركة في نشر العلم في أرجاء العالم.

فنسأل الله أن يبارك في جهود العاملين فيها، وأن يوفق إداريِّيها وموظفيها وأساتذتها وطلابها لكل خير، وأن يجزيهم خير الجزاء على ما يقومون به من أعمالٍ جليلة في خدمة العلم وشُداته، وأن يكلل أعمالهم بالإخلاص والقبول والتوفيق والتسديد والتأييد، وأن يستعمل الجميع في طاعته، ويوفقهم لنشر العلم النافع، إنه جواد كريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وكتب

أ.د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس

إمام وخطيب المسجد الحرام

أستاذ الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى

مدير جامعة المعرفة العالمية

مكة المكرمة

١٤٣١/٥/٢٠هـ

بين يدي الشرح

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

وبعد: فإن علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يُلجأ إليه عند تحرير المسائل، وتقرير الدلائل في غالب الأحكام، وكانت مسائله المقررة، وقواعده المحررة، تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين، كما نراه في مباحث الباحثين وتصانيف المصنفين، فإن أحدهم إذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول، أذعن له المنازعون، وإن كانوا من الفحول، لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن، قواعد مؤسسة على الحق الحقيق بالقبول، مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول[1]. ولذلك حرص كثير من أهل العلم عليه من أجل تبيين غايته وتوضيح مسالكه ومسائله، ومن الكتب المهمة عند الحنابلة كتاب "مختصر الروضة"، المعروف بـ "البلبل" لنجم الدين الطوفي الحنبلي رحمه الله، وقد اختصره المؤلف من كتاب روضة الناظر لابن قدامة المقدسي رحمه الله، وأعاد ترتيبه وزاد عليه مسائل وخالف في أخرى، وهو من كتب المذهب المفيدة التي حوت أكثر مسائل الأصول وقد تبع فيها المؤلف طريقة تحقيق قواعد الأصول وبحث المسائل وشرح التعريفات، وهي إحدى طرق التأليف في هذا الفن، حيث أتى بأدلة المخالف وناقشها، وقد أفاد فيها وأجاد، إلا أن الطوفي في بعض المواطن قد خالف معتقد أهل السنة والجماعة ولربما خالف المذهب ولربما ناقض نفسه أيضاً في بعض أقواله.

---

(١) مقدمة إرشاد الفحول

ولما خفت هذه المخالفات على كثير من طلبة العلم فضلاً عن فهمها، بقي هذا المختصر غير مرغوب فيه من قبل كثير من طلاب العلم، حتى وفق الله شيخنا الفقيه الأصولي الحنبلي الدكتور سعد بن ناصر الشثري ـ حفظه الله وسلم فاه ـ بشرح هذا المختصر، فقد شرحه ـ حماه الله ـ شرحاً بسط فيه القول فكان بعيداً عن غرائب الألفاظ التي توجب النفور، وعن طريقة السرد التي لا تحقق المأمول، ونبه شيخنا على العديد من المخالفات العقدية والمذهبية التي شرد بها الطوفي؛ وقد رأينا شيخنا قد وُفق فيه أيما توفيق فخرج هذا الشرح بكلمات سلسة وعبارات متناسقة وفقرات مرتبة وأمثلة واضحة بينة.

وقد كان هذا الشرح المبارك في مسجد العقيل بحي مسرة بمدينة الطائف على مدار ثلاث سنوات في فترة الصيف من السنة السابعة والعشرين إلى السنة التاسعة والعشرين بعد المائة الرابعة من الألفية الثانية للهجرة المباركة، ورغبة منا في أن يعم نفعه مسموعاً ومقروءاً قمنا ـ بعد إذن شيخنا سلمه الله ـ بإخراجه وترتيبه، وتخريج أحاديثه مكتفين في الغالب بالصحيحين إذا كان الحديث فيهما أو أحدهما، وترجمنا للأعلام عند أول موضع يرد فيه ذكر العلم، باستثناء الأئمة الأربعة؛ لشهرتهم رحمهم الله، ولا نظن أن أحداً يدرس مثل هذا الفن وهو لا يعلم من هم الأئمة الأربعة، ثم أفردنا المؤلف بترجمة يسيرة، ووضعنا فهارس تيسر على الطالب الوصول إلى مبتغاه.

هذا والله نسأل أن يجزي شيخنا خير الجزاء وأن يغفر له ولوالديه، ولكل من ساهم في إخراج هذا الشرح ونشره وتعليمه وتعلمه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

وكتبه

شريف نصير　　　　عبد الناصر البشبيشي

ترجمة المؤلف

نسبه ومولده:

هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد، الطُّوفي الصرصري ثم البغدادي، الفقيه الأصولي المتفنن، نجم الدين أبو الربيع.

ولد سنة بضع وسبعين وسبعمائة بقرية "طوفى" ببغداد ثم قدم الشام فسكنها مدة، ثم أقام بمصر مدة، واشتغل في الفنون، وكان قوي الحافظة شديد الذكاء.

حفظ "مختصر الخرقي" في الفقه، و"اللمع" في النحو لابن جني، وقرأ الفقه على الشيخ زين الدين علي بن محمد الصرصري الحنبلي النحوي، المعروف بابن البوقي، وكان فاضلاً صالحاً.

شيوخه:

قرأ على الزين علي بن محمد الصرصري، وبحث المحرر على التقي الزريراتي، وقرأ العربية على محمد بن الحسين الموصلي، وقرأ العلوم وناظر وبحث ببغداد. وله سماع على الرشيد بن أبي القاسم، وأبي بكر بن أحمد بن أبي البدر، وإسماعيل بن أحمد بن الطبال.

قال الكمال جعفر: كان كثير المطالعة، أظنه طالع أكثر كتب خزائن قوص، قالوا: كانت قوته في الحفظ أكثر منها في الفهم.

قال ابن مكتوم في ترجمته من تاريخ النحاة: قدم علينا في زي الفقراء، ثم تقدم عند الحنابلة فرفع عليه الحارثي أنه وقع في حق عائشة فعزره وسجنه وصرف عن جهاته ثم أطلق فسافر إلى قوص فأقام بها مدة، وحج سنة: ٧١٤هـ وجاور سنة ٧١٥ هـ ثم حج ونزل إلى الشام فمات ببلد الخليل في رجب سنة ٧١٦ هـ.

وقال ابن رجب: وذكر بعض شيوخنا عمن حدثه أنه كان يظهر التوبة ويتبرأ من الرفض وهو محبوس.

قال ابن حجر في الدرر الكامنة: وقرأت بخط القطب الحلبي كان فاضلاً له معرفة، وكان مقتصداً في لباسه وأحواله، متقللاً من الدنيا، وكان يتهم بالرفض، وله قصيدة بغض فيها بعض الصحابة.

وقال الذهبي: كان ديناً ساكناً قانعاً، ويقال: إنه تاب عن الرفض، ونسب إليه أنه قال عن نفسه:

حنبلي رافضي ظاهري ... أشعري إنها إحدى الكبر

مصنفاته:

أكثر من التأليف فمن تصانيفه:

- بغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين.
- وقصيدة في العقيدة وشرحها.
- مختصر الروضة في أصول الفقه، وهو محل هذا الشرح المبارك.
- شرح مختصر الروضة في أصول الفقه
- مختصر الحاصل في أصول الفقه.
- القواعد الكبرى والقواعد الصغرى.
- الإكسير في قواعد التفسير.
- الرياض النواضر في الأشباه والنظائر.
- بغية الواصل إلى معرفة الفواصل.
- مصنف في الجدل، وآخر صغير.
- درء القول القبيح في التحسين والتقبيح.
- مختصر المحصول.
- دفع التعارض عما يوهم التناقض في الكتاب والسنة.

- معراج الوصول إلى علم الأصول، في أصول الفقه.
- الرسالة العلوية في القواعد العربية.
- غفلة المجتاز في علم الحقيقة والمجاز.
- الباهر في أحكام الباطن والظاهر.
- رد على الاتحادية.
- مختصر المعالين. جزئين. فيه: أن الفاتحة متضمنة لجميع القرآن.
- الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة.
- الرحيق السلسل في الأدب المسلسل.
- تحفة أهل الأدب في معرفة لسان العرب.
- الانتصارات الإسلامية في دفع شبه النصرانية.
- شرح نصف " مختصر الخرقي " في الفقه.
- مقدمة في علم الفرائض.
- شرح مختصر التبريزي.
- شرح مقامات الحريري. مجلدين.
- موائد الحيس في شعر امرئ القيس.
- شرح أربعين النووي.

وغير ذلك من المصنفات، واختصر كثيراً من كتب الأصول، ومن كتب الحديث أيضاً، ولكن لم يكن له فيه يد فوقع في كلامه تخبيط كثير.

وفاته:

كان موته ببلدة الخليل في رجب سنة ٧١٦ هـ[١].

---

(١) بتصرف من ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر، مع أننا لم أجد له ترجمة تشرح الصدر في جل كتب التراجم.

مقدمة الشارح

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد: فنشرح في هذه الدروس كتاب "مختصر الروضة" لنجم الدين الطوفي، وهذا الكتاب المختصر حاول المؤلف فيه جمع كل ما يتعلق بهذا العلم ورغب أن يكون كتابه هذا حاوياً لما في كتاب "روضة الناظر"؛ وكتاب "روضة الناظر" يمتاز بأنه قد بحث أشهر مسائل علم الأصول، وأورد الأدلة والأقوال في هذه المسائل ورجح بينها.

وهذا العلم .علم أصول الفقه .علم مفيد وله أهميته، وذلك أن هذا العلم يُدرس فيه ما يصلح أن يكون دليلاً، وما لا يصلح أن يكون دليلا، ويدرس فيه تصور الأحكام التي ترد في النصوص الشرعية ويتكلم بها الفقهاء، بحيث يبين معنى الواجب،ومعني المحرم،وهكذا.

وكذلك يدرس في هذا العلم كيفية فهم الأدلة فإذا وردتنا آية في القرآن أو حديث عن النبي ﷺ، فكيف نفهم كلامهما وننزله على مرادهما.

ثم بعد ذلك هذا العلم يفيد في بيان من يصلح للاجتهاد وأخذ الأحكام من الأدلة مباشرة، ومن يجوز له أن يفتي، ومن يجوز أن يعتمد قوله في الفتوى ويعمل به، وبيان من ليس أهلاً للفتيا من أجل أن نحذره.

ومن ثم فإن علم أصول الفقه، تبرز أهميته في عدد من الأمور:

الأمر الأول: أنه علم شرعي، فيتقرب لله تعالى بتعلمه، فهو طاعة من الطاعات التي يتقرب بها إلى الله تعالى ويثاب العبد عليها في آخرته، فتدخل في

عموم النصوص الواردة في الترغيب في التعلم كما قال النبي ﷺ: «**من سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فيه عِلْمًا سَهَّلَ الله له طَرِيقًا إلى الجَنَّةِ**»[(١)]، وبذلك يتدرج إلى درجة العلماء العالية، قال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ٩] وكما قال النبي ﷺ: «**وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ على الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ على سَائِرِ الْكَوَاكِبِ**»[(١)].

الأمر الثاني: أن هذا العلم، علم أصول الفقه يتمكن به الإنسان من فهم القرآن العظيم، وفهم سنة النبي ﷺ، ومن كان عارفاً بعلم الأصول فإنه إذا قرأ آية أو حديثاً فإنه يتمكن بإذن الله من فهمها وتنزيلها على مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ، فحينئذ يدخل المتعلم لهذا العلم في قول النبي ﷺ: «**خَيْرُكُمْ من تَعَلَّمَ القرآن وَعَلَّمَهُ**»[(٢)]، فإن تعلم القرآن ليس مقتصراً على الحفظ، لأن تدبر معاني القرآن وفهمها جزء من أجزاء التعلم، وحينئذ يسلم الإنسان من مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤].

الأمر الثالث: أن الإنسان عندما يقرأ في كلام أهل العلم، سواء في التفسير أو في الحديث أو في المعتقد، يجد أنهم يستعملون مصطلحات، هذه المصطلحات لا يوجد تفسير لها إلا في علم الأصول، ومن أمثلة ذلك عندما يقول الفقيه: هذه واقعة عين. ما المراد بذلك؟ عندما يقول الفقيه: هذا نص في المسألة. ما المراد بكلمة:النص؟ عندما يقول: تعارض مفهوم ومنطوق. ما المراد بالتعارض؟ وما المراد بالمفهوم؟ وما المراد بالمنطوق؟ كل هذه مصطلحات تبحث في علم الأصول، وتفسر في هذا العلم.

الأمر الرابع: أن الإنسان يستفيد من تعلم علم الأصول فهم ما يتكلم

---

(١) جزء من حديث أخرجه أبو داود(٣٦٤١) والترمذي(٢٦٨٢) وابن ماجه(٢٢٣)

(٢) أخرجه البخاري(٥٠٢٧).

به الناس، وما يكتبونه، سواء كان ذلك في الوصايا، أو في الأوقاف، أوفي الأنظمة، كل هذه إذا أراد الإنسان أن يفهمها فهماً صحيحاً، فإنه لابد أن يعرف القواعد الأصولية.

فإن قال قائل: إن علم أصول الفقه علم صعب.

قيل له: صعوبة العلم تجعل الإنسان يبذل الأسباب لتعلمه، ولو تركت العلوم لصعوبتها لتركت جميع العلوم، إذ ما من علم إلا وفيه نسبة من الصعوبة، ولكن الموفقين هم الذين يبذلون من أنفسهم فتزول عنهم تلك الصعوبة بإذن الله تعالى.

فإن قال قائل: إن هذا العلم يوجد فيه نوع تأثر ببعض العلوم التي حذر منها بعض علماء أهل الإسلام، من علم الكلام أو المنطق أو نحو ذلك من العلوم!

فيقال له: هذه العلوم مجرد آلات، ينبغي أن نفهمها على وفق القواعد الشرعية، فمن كان عارفاً بعلم الأصول تمكن من جعل هذه العلوم موافقة لطريقة أهل الإسلام، ومن ثم يكون المرء بتعلم الأصول مجتنباً للمحاذير التي تكون موجودة عند دراسة هذه العلوم.

* * * * *

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام العالم الفاضل العلامة نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي تغمده الله تعالى برحمته:

اللَّهُمَّ يَا وَاجِبَ الْوُجُودِ، وَيَا مُوجِدَ كُلِّ مَوْجُودٍ، وَيَا مُفِيضَ الْخَيْرِ وَالجودِ، عَلَى كُلِّ قَاصٍ مِنْ خَلْقِهِ وَدَانٍ. وَيَا ذَا الْقُدْرَةِ الْقَدِيمَةِ الْبَاهِرَةِ، وَالْقُوَّةِ الْعَظِيمَةِ الْقَاهِرَةِ، وَيَا سُلْطَانَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَجَامِعَ الْإِنْسِ وَالجانِّ. تَنَزَّهْتَ فِي حِكْمَتِكَ عَنْ لُحُوقِ النَّدَمِ، وَتَفَرَّدْتَ فِي إِلَهِيَّتِكَ بِخَوَاصِّ الْقِدَمِ،

جعل المؤلف مقدمة لهذا الكتاب، وهذه المقدمة بناها على الأساليب البلاغية، وعادة الأصوليين الاقتصار في الكلام على أقل مقدار، ولعل تميز المؤلف في النواحي العربية جعله يقدم بمثل هذه المقدمة. وابتدأها بدعاء الله عز وجل.

* **قوله: يا موجد كل موجو** : يعني من المخلوقات وإلا فإن الله تعالى موجود وصفاته موجودات فلا تدخل في هذا العموم.

* **قوله: يا ذا القدرة القديمة:** قدرة الله عز وجل منها ما هو قديم فإن الله قادر علي كل شيء أزلاً، وكذلك قدرة الله مستمرة فهو سبحانه مازال ولازال قادراً على كل شيء، وإنما أراد بذلك تخصيص القدرة القديمة من أجل بيان أنها مما يختص به رب العزة والجلال.

* **قوله: تنزهت في حكمتك عن لحوق الندم:** التنزيه: يعني التبرئة من كل سوء، والحكمة المراد بها: اختيار الأمور المناسبة لما يناسبها.

* **قوله: وتفردت في إلهيتك:** يعني في صفاتك.

وَتَعَالَيْتَ فِي أَزَلِيَّتِكَ عَنْ سَوَابِقِ الْعَدَمِ، وَتَقَدَّسْتَ عَنْ لَوَاحِقِ الْإِمْكَانِ.

أَحْمَدُكَ عَلَى مَا أَسَلْتَ مِنْ وَابِلِ الْآلَاءِ، وَأَزَلْتَ مِنْ وَبِيلِ اللأْوَاءِ، وَأَسْبَلْتَ مِنْ جَمِيلِ الْغِطَاءِ، وَأَزْلَلْتَ مِنْ كَفِيلِ الْإِحْسَانِ. حَمْدَ مَنْ آمَنَ بِكَ وَأَسْلَمَ، وَفَوَّضَ إِلَيْكَ أَمْرَهُ وَسَلَّمَ، وَانْقَادَ لِأَوَامِرِكَ وَاسْتَسْلَمَ، وَخَضَعَ لِعِزِّكَ الْقَاهِرِ وَدَانَ.

---

* **قوله: تقدست عن لواحق الإمكان:** المراد بلواحق الإمكان ما يلحق الممكنات، وما يلحق الممكنات نوعان:

النوع الأول: صفات نقص، فهذه ينزه رب العالمين عنها مثل العدم والموت والنوم.

النوع الثاني: صفات للممكنات تعتبر صفات كمال لا يلحقها نقص بوجه من الوجوه فمثل هذه الصفات يوصف رب العالمين بها، فإنه ما من كمال للمخلوق لا يتطرق إليه النقص بوجه من الوجوه، إلا والخالق سبحانه أولى بذلك الوصف، وقد فسر بذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

* **قوله: الآلاء:** يعني النعم فإن الله جل وعلا قد أسبغ على عباده النعم.

* **قوله: اللأواء:** يعني ما يشتكي منه الناس ولا يرغبون فيه.

* **قوله: فوض إليك أمره وسلم:** يعني أنه أسند الأمور إلى رب العالمين

وَأَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى سَيِّدِ أَصْفِيَائِكَ، وَخَاتَمِ أَنْبِيَائِكَ، وَفَاتِحِ أَوْلِيَائِكَ، مُحَمَّدٍ سَيِّدِ مَعَدِّ بْنِ عَدْنَانَ.

وَأَنْ تَرْزُقَنِي الْعِلْمَ وَتُوَفِّقَنِي لِلْعَمَلِ، وَتُبَلِّغَنِي مِنْهُمَا نِهَايَةَ السُّولِ وَغَايَةَ الْأَمَلِ، وَتَفْسَحَ لِي فِي الْمُدَّةِ وَتَنْسَأَ لِي فِي الْأَجَلِ، فِي حُسْنِ دِينٍ وَإِصْلَاحِ شَأْنٍ.

وَأَنْ تُحْيِيَنِي حَيَاةً طَيِّبَةً هَنِيئَةً، وَتَقِيَنِي فِي الدِّينِ وَالْبَدَنِ أَعْرَاضَ السُّوءِ الرَّدِيَّةَ، وَتَعْدِلَ بِي عَنِ السُّبُلِ الْوَبِيَّةِ إِلَى الْمَرِيَّةِ، وَتَعْصِمَنِي مِنْ حَبَائِلِ الشَّيْطَانِ.

وَتَقْبِضَنِي عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَتَجْعَلَ رَحْمَتَكَ لِي مِنَ النَّارِ جُنَّةً، وَتُدْخِلَنِي بِفَضْلِكَ وَجُودِكَ الْجَنَّةَ، وَمَنِّكَ يَا مَنَّانُ.

وَتُلْحِقَنِي بِالنَّبِيِّ الْأَفْضَلِ، وَالرَّسُولِ الْمُكَمَّلِ الْأَكْمَلِ، الَّذِي خَتَمَ النُّبُوَّةَ وَأَكْمَلَ، وَمَنْ تَبِعَهُ بِإِحْسَانٍ.

※ **قوله: وأسألك أن تصلي على سيد أصفيائك:** سأل الله تعالى أن يصلي على النبي محمد ﷺ، ثم قدم سؤال رب العالمين أن يرزقه العلم، وأن يوفقه للعمل.

ولا شك أن الدعاء له مكانة عظيمة فإن الله قد وعد عباده بإجابة دعائهم فقال: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، فسؤال الله العلم والعمل والفسح في المدة، والحياة الطيبة، والابتعاد عن الأعراض السيئة من أعظم الأسباب التي يحصل الإنسان بها العلم.

وباب الدعاء باب عظيم وأثره على الناس عظيم، فمن استعان بالله وسأله أن ييسر له العلم وأن يهيئ له طرقه، تيسرت له بإذن ربه عز وجل.

وَأَسْأَلُكَ التَّسْدِيدَ فِي تَأْلِيفِ كِتَابٍ فِي الْأُصُولِ. حَجْمُهُ يَقْصُرُ وَعِلْمُهُ يَطُولُ. مُتَضَمِّنٌ مَا فِي الرَّوْضَةِ الْقُدَامِيَّةِ، الصَّادِرَةِ عَنِ الصِّنَاعَةِ الْمَقْدِسِيَّةِ. غَيْرَ خَالٍ مِنْ فَوَائِدَ زَوَائِدَ، وَشَوَارِدَ فَرَائِدَ، فِي الْمَتْنِ وَالدَّلِيلِ، وَالْخِلَافِ وَالتَّعْلِيلِ، مَعَ تَقْرِيبِ الْإِفْهَامِ عَلَى الْأَفْهَامِ، وَإِزَالَةِ اللَّبْسِ عَنْهُ مَعَ الْإِبْهَامِ. حَاوِيًا لِأَكْثَرَ مِنْ عِلْمِهِ، فِي دُونِ شَطْرِ حَجْمِهِ، مُقِرًّا لَهُ غَالِبًا عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ مِنَ التَّرْتِيبِ، وَإِنْ كَانَ لَيْسَ إِلَى قَلْبِي بِحَبِيبٍ وَلَا قَرِيبٍ. سَائِلاً مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وُفُورَ النَّصِيبِ، مِنْ جَمِيلِ الْأَجْرِ، وَجَزِيلِ الثَّوَابِ، وَدُعَاءٍ مُسْتَجَابٍ، وَثَنَاءٍ مُسْتَطَابٍ، اللَّهُمَّ فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ.

فَنَقُولُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ:

---

* **قوله: وأسألك التسديد في تأليف كتاب في الأصول...**:هنا سأل المؤلف الله عز وجل أن يوفقه لتأليف كتاب في الأصول، ثم بين أن هذا الكتاب مختصر لكتاب الروضة القدامية نسبة لمؤلفها ابن قدامة رحمه الله.

* **قوله: الصادرة عن الصناعة المقدسية**: نسبة إلى بيت المقدس لأن آل قدامة في الأصل من بيت المقدس.

* **قوله: غير خال من فوائد زوائد**:أي إن هناك فوائد قد زادها على ما في الكتاب، مع أنها سهلة الأسلوب أسهل من الروضة مع اختصار هذا الكتاب.

* **قوله: مقراً له غالباً على ما هو عليه من الترتيب**: وعد المؤلف بأنه سيلتزم بترتيب كتاب الروضة، وإن كان قد خالف في بعض المواطن، والمؤلف لم يرتض هذا الترتيب، وجمهور الأصوليين ينحون نحواً آخر في ترتيب كتبهم الأصولية، وعلى كل فالترتيب مسألة اصطلاحية ولكل جماعة اصطلاحهم.

أُصُولُ الْفِقْهِ: أَدِلَّتُهُ، فَلْنَتَكَلَّمْ عَلَيْهَا أَصْلاً أَصْلاً بَعْدَ ذِكْرِ مُقْدِمَةٍ تَشْتَمِلُ عَلَى فُصُولٍ.

الْفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي تَعْرِيفِ أُصُولِ الْفِقْهِ:

وَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ مُضَافٍ وَمُضَافٍ إِلَيْهِ. وَمَا كَانَ كَذَلِكَ فَتَعْرِيفُهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُرَكَّبٌ إِجْمَالِيٌّ لَقَبِيٌّ، وَبِاعْتِبَارِ كُلٍّ مِنْ مُفْرَدَاتِهِ تَفْصِيلِيٌّ.

فَأُصُولُ الْفِقْهِ بِالاِعْتِبَارِ الأَوَّلِ: الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى.......

هذه مقدمة في تعريف هذا العلم، وكون بعض الألفاظ مجملة أو فيها صعوبة لا يكون ذلك صاداً لك أيها الطالب عن تعلم هذا العلم، فإنه لو قدر أن إنساناً لم يعرف جميع هذا الفصل الأول فإنه لا يؤثر على معرفته لعلم الأصول لأنها مجرد مقدمة تعريفية وليست من صلب علم الأصول، وكثير من أهل العلم يرون أن التعمق في التعريفات غير مناسب ولا يناسب أن ندخله في العلم، ولذلك قال الشاطبي ما معناه: **التعمق في التعريفات بدعة**.

والمقصود أنه لا يصدكم صعوبة بعض الألفاظ عن تعلم علم أصول الفقه.

* **قوله: العلم بالقواعد:** القاعدة هي حكم كلي يطبق على جزئيات كثيرة. مثال ذلك: عندما نقول: كل مكان في الطائف بارد، هذه قاعدة كلية، وعندما تقول: الشفا، فهذه جزئية نطبق عليها القاعدة.

إذن القاعدة هي حكم كلي يطبق على جزئيات كثيرة، كذلك علم أصول الفقه هو قواعد كلية لها جزئيات متعددة، هذه الجزئيات يتوصل بواسطتها إلى أخذ الأحكام من الأدلة.

اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ.............................

* **قوله: استنباط**:أي أخذ واستخراج الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية مثل: الوجوب، والتحريم، والمستحب، والمكروه، والصحة والفساد.

* **قوله: الأحكام الشرعية: لاستبعاد ما يتوصل به إلى استنباط ما ليس بحكم، مثل الآيات الواردة في الذوات فإن هذه الآيات لا تتعلق بها أحكام** وبالتالي لا تدخل معنا هنا.

* **قوله: الفرعية**: أي في مقابلة الأصولية لأن طائفة من أهل العلم يرون أن القواعد الأصولية إنما يستخرج بها الأحكام الفرعية فقط، فمثلاً قولنا: الصلاة واجبة، هذه من أحكام الفروع عندهم، وبالتالي يمكن أن نطبق عليها القاعدة الأصولية.

مثال آخر: عندما يأتينا حديث نهي النبي عن صيام أيام التشريق[(١)]، القاعدة الأصولية عندنا: "**النهي يفيد التحريم**"،فيكون الصيام محرماً في هذه الأيام، والقاعدة أيضاً: "**النهي يقتضي الفساد**" فيكون صيام هذه الأيام صياماً فاسداً غير صحيح.

والصواب أيضاً أن الأحكام العقائدية تستخرج من الأدلة كتاباً وسنةً واستخراجها إنما يكون بواسطة القواعد الأصولية، مثال ذلك قوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦]. الإيمان ليس حكماً فرعياً، وقد أُمر به هنا فنطبق عليه القاعدة الأصولية فنقول: الإيمان واجب، لذلك فإن علماء السلف يأخذون أحكام العقائد من الكتاب والسنة، مخالفين بذلك منهج

---

(١) أخرجه البخاري(١٩٩٧-١٩٩٨) من حديث عائشة وابن عمر رضي الله عنهما قالا: لم يُرَخَّصْ في أَيَّامِ التَّشْرِيقِ أَنْ يُصَمْنَ إلا لِمَنْ لم يَجِدْ الْهَدْيَ.

مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ.

بعض الطوائف الذين يرون أن العقائد إنما تؤخذ من العقل، ولا تؤخذ من الأدلة الشرعية وهذه الطريقة طريقة خاطئة، لأن القرآن قد جاء بأحكام في المعتقد وفي الأصول، فحينئذ إما أن نقول: نلغي مدلول هذه الآيات؛ وهذا خطأ، وإما أن نقول: نأخذ الأحكام العقائدية من هذه الآيات.

ولذلك نجد علماء السلف استخرجوا أحكاماً عقائدية من الكتاب والسنة بواسطة قواعد الأصول.

مثال ذلك: هل يرى المؤمنون ربهم في الآخرة؟ نقول: نعم. واستدل علماء الشريعة والسلف بالعديد من الآيات القرآنية، والأحاديث الواردة في ذلك وهذه الآيات إنما تفهم بواسطة القواعد الأصولية، ولذلك نجد مثلاً أن مما استدلوا به قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

قالوا: قسم الله عز وجل الناس إلى صنفين: صنف نفى عنهم رؤية رب العالمين وهم الفجار **فدل ذلك على أن الأبرار يرون رب العالمين في الآخرة**

هذا عند الأصوليين يسمونه: "**مفهوم التقسيم**"، وبذلك نعلم أن علماء السلف استدلوا بالقواعد الأصولية في إثبات العقائد وسنأتي إن شاء الله بتفصيلات هذا التعريف فيما يأتي.

* **قوله: من أدلتها التفصيلية**: أي أن هذه القواعد تكون في ذهن المجتهد فيتمكن بواسطتها من استخراج الأحكام من الأدلة. مثال ذلك: إذا قلت: الأمر للوجوب، فهذه قاعدة كلية، فعندما يأتينا أي أمر أو طلب من الشارع فإننا نستفيد منه أن المطلوب واجب، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هنا أمر، والقاعدة عندنا: أن الأمر للوجوب، فهذا الأمر نطبق عليه

وَبِالثَّانِي:

الْأُصُولُ: الْأَدِلَّةُ الْآتِي ذِكْرُهَا، وَهِيَ جَمْعُ أَصْلٍ، وَأَصْلُ الشَّيْءِ مَا مِنْهُ الشَّيْءُ.

القاعدة الكلية فتكون الصلاة واجبة.

* **قوله: وبالثاني:** يعني الطريقة الثانية في تعريف علم الأصول وهي تعريف كل كلمة بمفردها، وهي الطريقة التفصيلية.

* **قوله: الأصول:** بين المراد بها فقال: **هي الأدلة.**

وكلمة الأصل تطلق ويراد بها عدد من المعاني عند علماء الشريعة:

الأول: الأدلة، لذلك تجد الفقهاء يقولون: أصل هذه المسألة الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهكذا، يعنون الأدلة التي تدل على ذلك الحكم.

الثاني: إطلاق الأصل ويراد به المقيس عليه كما في القياس، نقول: الخمر أصل، فنقيس عليه النبيذ في حكم التحريم بجامع الإسكار.

الثالث: يطلق لفظ الأصل ويراد به القاعدة المستمرة. كما نقول: الأصل بقاء ما كان على ما كان، فالأصل تحريم الميتة، يعني أن هذه قاعدة مستمرة، لكن قد يطرأ دليل ويغير مفاد تلك القاعدة، كما لو اضطر الإنسان فإنه يجوز له أكل الميتة، فحينئذ تركنا القاعدة المستمرة، وتركنا الأصل لوجود ما يطرأ عليه.

* **قوله: وهي جمع أصل:** يعني أن كلمة أصو جمع مفرده كلمة: أصل.

* **قوله: وأصل الشيء ما منه الشيء: يعني أن الأصل لغة الأمر** الذي نشأ الشيء، ولذلك نقول مثلاً: أصل الشجرة الجذور أو البذرة لأنها نشأت منها.

وَقِيلَ: مَا اسْتَنَدَ الشَّيْءُ فِي وُجُودِهِ إِلَيْهِ. وَلَا شَكَّ أَنَّ الْفِقْهَ مُسْتَمَدٌّ مِنْ أَدِلَّتِهِ، وَمُسْتَنِدٌ فِي تَحَقُّقِ وَجُودِهِ إِلَيْهَا.

وَالْفِقْهُ لُغَةً: الْفَهْمُ، وَمِنْهُ: ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١]، ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] أَيْ: مَا نَفْهَمُ، وَلَا تَفْهَمُونَ.

وَاصْطِلَاحًا: ....

---

* **قوله: ما استند الشيء في وجوده إليه:** كل هذه تعريفات لغوية وجمهور أهل اللغة يرون أن أصل الشيء هو أساسه.

* **قوله: ولاشك أن الفقه مستمد من الأدلة:** عندما تقول: أصول الفقه بمعنى ما يستمد منه الفقه، والفقه أيضاً مستند في تحقق وجوده إليها لأننا عرفنا الأصل في اللغة بتعريفين:

الأول: ما منه الشيء، يعني ما يستمد منه، والفقه مستمد من الأدلة.

الثاني: أن الأصل ما استند الشيء في وجوده إليه. والأحكام الفقهية مستندة في وجودها إلى الأدلة.

* **قوله: والفقه لغة: (الفهم):** واستدل على معنى الفقه بهاتين الآيتين.

* **قوله: واصطلاحاً:** إذا نظرنا في كلمة (الفقه) في الأدلة الشرعية وعند علماء الشريعة وجدنا أنها تطلق على أربع إطلاقات:

الأول: إطلاق لفظة الفقه على جميع أحكام الشريعة، سواء في التفسير، أو العقيدة، أو الحديث، أو الأحكام الفرعية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] لا يمكن أن يقال: المقصود

علم الفروع فقط، بل هو شامل لجميع أحكام الشريعة وعلومها بما في ذلك التفسير والحديث والمعتقد إلى آخره.

ومنه قول الإمام أبي حنيفة: الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها. وهذا يشمل جميع الأحكام.

الثاني:إطلاق لفظة:(الفقه) على الملكة التي تكون عند الإنسان، تقول: فلان فقه المسألة، يعني فهمها، فالملكة التي تكون عند الإنسان يقال لها: فقه.

الثالث:إطلاق لفظة:(الفقه) على الأحكام العملية سواء كانت قطعية أو ظنية، ومنه قيل: علم الفقه، وأدخلوا في علم الفقه مسائل قطعية، مثل وجوب الصلاة قطعي ومع ذلك لا نجده إلا في كتب الفقه، ومثل المسح على الخفين تواترت الأدلة بإثباته قطعاً ومع ذلك لا نجده إلا في كتب الفقه.

الرابع: إطلاق لفظة:(الفقه) أيضاً على الأحكام العملية، بخلاف الأحكام الاعتقادية لأنها في علم المعتقد.

وبذلك نعلم أن تقسيم العلم إلى فقه وإلى معتقد، تقسيم اصطلاحي ليس مستنداً إلى الشريعة ولا يترتب عليه أحكام شرعية، وإنما هو اصطلاحي من أجل تقريب العلوم إلى أذهان الناس، يعني لو أردنا أن نتعلم جميع العلوم مرة واحدة لن تمكن من ذلك، فحينئذ نقسم العلوم لكي نتمكن من الإحاطة بها.

الخامس: إطلاق لفظة (الفقه) على الأحكام الظنية، وهذا ليس منهج غالب الفقهاء والأصوليين وإنما سار عليه طائفة من أهل العلم.

والمؤلف سار في التعريف الاصطلاحي على الإطلاق الثالث فقط.

قِيلَ: الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ، عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالِاسْتِدْلَالِ.

احْتَرَزَ بِالْأَحْكَامِ عَنِ الذَّوَاتِ، وَبِالشَّرْعِيَّةِ عَنِ الْعَقْلِيَّةِ، وَبِالْفَرْعِيَّةِ عَنِ الْأُصُولِيَّةِ. «وَعَنْ» فِي قَوْلِهِ: عَنْ أَدِلَّتِهَا، مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحْذُوفٍ تَقْدِيرُهُ: الْفَرْعِيَّةُ الصَّادِرَةُ أَوِ الْحَاصِلَةُ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ، احْتِرَازًا مِنَ الْحَاصِلَةِ عَنْ أَدِلَّةٍ إِجْمَالِيَّةٍ، كَأُصُولِ الْفِقْهِ..

---

* **قوله: قيل**: يعني هذا هو أحد التعريفات في تعريف لفظة (الفقه).

* **قوله: بالأحكام**: يريد أن نخرج الذوات يعني عندما أعلم بوجودكم فهذا علم بذات، فحينئذ هذا لا يدخل في علم الفقه، وعندما أعرف بالتفاح أو المياه فهذه ذوات، لا تدخل في مفهوم الفقه اصطلاحاً.

* **قوله:الشر : أتى بلفظة:الشرعية للاحتراز عن الأحكام العقلية**، والمراد بالأحكام العقلية: ما يصدر من العقول بناء على الأقيسة العقلية ونحوها، مثال ذلك: وجدت ناراً وضع فيها خشب فأحرقته فحينئذ عرفت أن النار محرقة، فإذا وجدت ناراً أخرى أقيسها على النار التي شاهدتها من قبل فأعلم أنها محرقة، وبما أن النار قد أحرقت الخشب فأقيس على الخشب بقية المواد فأقول تحرق غير الأخشاب، فهذه أحكام عقلية.

والأحكام العقلية لا تدخل في مفهوم الفقه اصطلاحاً.

وبعض أهل العلم يرى أن أحكام العقائد أحكام عقلية، وبالتالي يخرجونها بلفظة: الشرعية؛ وهذا كلام خاطئ كما تقدم.

لكن ليست هذه طريقة المؤلف لأنه قال بعد ذلك: الفرعية، لإخراج أحكام المعتقد وأحكام الأصول، فإنها ليست من علم الفقه.

* **قوله:عن أدلتها**: جار ومجرور، وكل جار ومجرور لابد له من متعلق بكلمة، إما اسم، وإما فعل فحينئذ بماذا تعلقت؟

....

بعضهم يقول بأنها تعلقت بكلمة محذوفة تقديرها الأحكام التي صدرت عن الأدلة.

وبعضهم يقول: عن، متعلقة بالعلم، يعني أنهم علموا بهذه الأحكام عن الأدلة التفصيلية.

وأتى المؤلف بكلمة:عن أدلتها، لإخراج علم المقلد، فإن المقلد وإن كان يعلم الأحكام عن طريق سؤال العلماء فإن أخذه بالأحكام لا يعد فقهاً، إنما يعد تقليداً، لأن الفقيه هو الذي يعرف الأحكام من الأدلة، ولذلك لو جاءنا إنسان يحفظ جميع كتب المذاهب وعندما تسأله في مسألة يقول: قال في المغني، أو قال في المنتقى، أو قال في الروض المربع. فهذا لا يعد فقيهاً، وإنما يعد فروعياً لحفظه الفروع، وهو في الحكم الشرعي يعد مقلداً ليس فقيهاً.

مسألة: من هو الفقيه؟

هو الذي عنده القدرة على أخذ الأحكام من الأدلة الشرعية كتاباً وسنة.

لماذا قال: التفصيلية؟ لإخراج الأحكام الإجمالية.

مسألة: ما هو الدليل الإجمالي، وما هو الدليل التفصيلي؟

الدليل الإجمالي: دليل كلي ينطبق على ما لا يتناهى من الصور، مثل القرآن العظيم، هذا دليل لكنه دليل إجمالي وليس دليلاً تفصيلياً.

والدليل التفصيلي: هو الآيات الواردة في القرآن، كل آية دليل تفصيلي لأنه يختص بمسائل خاصة مثل: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هذا دليل تفصيلي جزئي، بخلاف القرآن فإنه دليل كلي إجمالي.

وحينئذ عندما نقول: قول الصحابي حجة، فهذا دليل إجمالي، لكن

نَحْوَ قَوْلِنَا: الْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ، وَكَالْخِلَافِ نَحْوَ: ثَبَتَ بِالْمُقْتَضِي، وَامْتَنَعَ بِالنَّافِي. وَلَوْ عُلِّقَتْ (عَنِ) بِالْعِلْمِ، لَكَانَ أَوْلَى، وَتَقْدِيرُهُ: الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ عَنِ الْأَدِلَّةِ. وَعَلَى هَذَا إِنْ جُعِلَتْ (عَنْ) بِمَعْنَى (مِنْ)، كَانَ أَدَلَّ عَلَى الْمَقْصُودِ، إِذْ يُقَالُ: عَلِمْتُ الشَّيْءَ مِنَ الشَّيْءِ، وَلَا يُقَالُ: عَلِمْتُهُ عَنْهُ، إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ الْمَذْكُورِ.

عندما نقول: قال ابن عمر وابن عباس: (**من جامع قبل التحلل فعليه بدنة**)[1] فهذا دليل تفصيلي، فحينئذ يكون بحث الأدلة الإجمالية في علم الأصول، والأدلة التفصيلية تأخذ الأحكام منها في علم الفقه.

وهذا أحد الفروق بين علم الأصول وعلم الفقه، فعلم الأصول يبحث في الأدلة الإجمالية الكلية ولا يبحث في التفصيلات، بينما في علم الفقه يطبقون القواعد الأصولية على الأدلة التفصيلية.

* **قوله: نحو قولنا: الإجماع حجة**: هذا دليل إجمالي.

* **قوله: وكالخلاف**: يعني أن كلمة: الأدلة التفصيلية، نحترز بها من علم الخلاف، وعلم الخلاف هو الذي يبحث فيه عن المسائل التفصيلية، لكن قواعد الخلاف ليست أدلة تفصيلية وإنما هي قواعد أصولية.

* **قوله: ثبت بالمقتضي**: يعني نثبت الحكم بالمقتضي، يعني بالدليل الذي يطلب ذلك الحكم، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هذا دليل تفصيلي، فعندما يأتي المجتهد ويقول: المقتضي لوجوب الصلاة هو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فهذا دليل تفصيلي يدخل في الحكم، لكن قاعدة ثبوت الحكم بدليله هذه قاعدة في علم الخلاف، وليست متعلقة بالدليل التفصيلي.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ(١/ ٣٨٤).

وَبِالِاسْتِدْلَالِ: قِيلَ: احْتِرَازٌ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولَيْهِ جِبْرِيلَ وَمُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، فَإِنَّهُ لَيْسَ اسْتِدْلَالِيًّا.

مثال ذلك: عندما نقول:نكاح وجدت أركانه وشروطه فصح. هذه قاعدة ليست تفصيلية إنما قاعدة كلية فهو حكم إجمالي لكنه من علم الخلاف، وليس تفصيلياً.

* **قوله: بالاستدلال**: ما هو الاستدلال؟ الألف والسين والتاء في لغة العرب تعني الطلب،فالاستدلال بمعنى طلب الدليل يعني إثبات الحكم بواسطة ثبوت الدليل، يعني أن الفقه يُثْبِتُ الأحكام في المسائل بواسطة الأدلة التفصيلية عن طريق طلب الدليل، فالمجتهد يبحث في المسائل ويطلب الأدلة لِيُتَوَصَلَ إلى الحكم فيها.

لماذا قالوا بالاستدلال؟

قالت طائفة: للاحتراز من علم الله تعالى وعلم رسوله ﷺ، فإن علمهما ليس استدلالياً، فعلم الله تعالى صفة من صفاته لا يكون بالاستدلال لأنه يعلم الأشياء على حقائقها.

قالوا: وكذلك بالنسبة للنبي ﷺ قد علم بالمسائل عن طريق الوحي. وهذا الكلام فيه ما فيه لأن النبي ﷺ لاشك أنه فقيه وأنه يستخرج الأحكام من الأدلة الشرعية، ولذلك سيأتي معنا في بحث مستقل في علم الأصول أن الصواب هو أن النبي ﷺ يجتهد، ويدل على ذلك أنه اجتهد في عدد من المسائل فأُقر في بعضها وصوب في بعضها الآخر، مثال ذلك قوله تعالى:﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ * أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس: ١-٢] وكما قال سبحانه: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣] ولقوله تعالى:﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

وَقِيلَ: بَلْ هُوَ اسْتِدْلَالِيٌّ، لِأَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ الشَّيْءَ عَلَى حَقِيقَتِهِ، وَحَقَائِقُ الْأَحْكَامِ تَابِعَةٌ لِأَدِلَّتِهَا وَعِلَلِهَا.

ولقوله جل وعلا: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرْبَىٰ﴾ [التوبة: ١١٣] ونحو ذلك من النصوص، هذه اجتهادات منه ﷺ وصوب فيها النبي ﷺ بعد ذلك.

* **قوله: وقيل بل هو استدلالي:** يعني قال بعضهم: إن علم الله وعلم رسوله ﷺ علم استدلالي.

لماذا قالوا بأنه استدلالي؟

قالوا: لأنهم يعلمون الأشياء على حقائقها، فالخلاف في مفهوم كلمة الاستدلال، وحينئذ هل يوصف علم الله تعالى، وعلم رسول الله ﷺ بصفة الاستدلال؟

نقول: هذا مبني على مفهوم كلمة: (الاستدلال)، ماذا يريدون بها، فهذه الكلمة لها معنيان: أحدهما: معرفة الشيء بدليله، وهذا ثابت لله عز وجل، والثاني: عدم معرفة الشيء المعلوم إلا بواسطة دليله، وهذا منفي عن الله عز وجل. فحينئذ نثبت أحدهما وننفي الآخر.

والقاعدة الشرعية في هذا أن كل كلمة لها معنيان، لا نصف الله تعالى بها بل نتوقف فيها فلا نثبت ولا ننفي تلك الكلمة، لأننا إن أثبتنا، أثبتنا المعنى الباطل وإن نفينا، نفينا المعنى الحق، وبالتالي فالواجب علينا أن نتوقف، أو نقسم المسألة ونقول: إن أردتم كذا فهو ثابت، وإن أردتم كذا فهو باطل.

* **قوله: حقائق الأحكام تابعة لأدلتها:** أي أن الأدلة تكون أولاً ثم توجد حقيقة الشيء تابعة له فتكون حقائق الأحكام تابعة لأدلتها وعللها، وهذه

فَعَلَى هَذَا يَكُونُ احْتِرَازًا عَنِ الْمُقَلِّدِ. فَإِنَّ عِلْمَهُ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ لَيْسَ اسْتِدْلَالِيًّا. وَفِيهِ نَظَرٌ، إِذِ الْمُقَلِّدُ يَخْرُجُ بِقَوْلِهِ: عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ، لِأَنَّ مَعْرِفَتَهُ...

مسألة في علم المعتقد وهي: **هل للأشياء حقائق موجودة قبل وجود أدلتها أم أن حقيقة الشيء لا تثبت إلا بعد وجود دليله؟**

الصواب هو الأول، أن الحقائق ثابتة ولذلك قد توجد حقيقة ولا توجد أدلة لتلك الحقيقة عند بعض الناس، ونمثل لهذا بمثال: النار من الأدلة على وجودها الدخان، ولو قدر أن هناك ناراً بلا دخان، هل نقول: إنها ليست ناراً؟ فحقيقة النار موجودة قبل وجود الدليل وهو الدخان، وهكذا فيما يتعلق بالأحكام الشرعية فإن حكم الله ثابت في نفس الأمر والأدلة الشرعية دالة عليه. وهذا هو قول جماهير أهل العلم، خلافاً لمن خالف من الأشاعرة، فالأشاعرة يقولون: أحكام الشريعة أحكام نسبية تابعة لاعتقادات المجتهدين وظنونهم. وهذا كلام خاطئ، ولعلنا إن شاء الله نبحثه في مسائل الاجتهاد، والصواب أن حكم الله ثابت وجد مجتهد أم لم يوجد، وجد دليل أم لم يوجد، فأحكام الله ثابتة وليست تابعة لظنون المجتهدين، وسيأتي هذا إن شاء الله في باب الاجتهاد.

* **قوله فعلى هذا:** يعني على القول الثاني، يكون قولنا بالاستدلال أوردناه لسبب معين هو الاحتراز من التقلد.

قال: احترازاً عن علم المقلد: فإن علم المقلد ببعض الأحكام ليس عن طرق الاستدلال وإنما هو عن طريق التقليد

* **قوله: وفيه نظر:** يعني أن القول الثاني القائل بإخراج علم المقلد من التعريف بواسطة قيده بالاستدلال فيه نظر، ولم يرتضه المؤلف.

* **قوله: إذ يخرج بقوله: عن أدلتها التفصيلية:** لأن المقلد سبق أن

بَعْضَ الْأَحْكَامِ، لَيْسَ عَنْ دَلِيلٍ أَصْلاً.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عِلْمُهُ بِهَا عَنْ دَلِيلِ حِفْظِهِ، كَمَا حَفِظَهَا، فَيَحْتَاجُ إِلَى إِخْرَاجِهِ بِالِاسْتِدْلَالِ، لِأَنَّ عِلْمَهُ وَإِنْ كَانَ عَنْ دَلِيلٍ، لَكِنَّهُ لَيْسَ بِالِاسْتِدْلَالِ، إِذِ الِاسْتِدْلَالُ يَسْتَدْعِي أَهْلِيَّتَهُ، وَهِيَ مُنْتَفِيَةٌ فِي الْمُقَلِّدِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ مُقَلِّدًا.

وَأُورِدَ عَلَيْهِ: أَنَّ الْأَحْكَامَ الْفَرْعِيَّةَ مَظْنُونَةٌ لَا مَعْلُومَةٌ.

أخرجناه بلفظ سابق وهو: عن أدلتها التفصيلية، وحينئذ لا نحتاج للفظ جديد لإخراج المقلد لأن معرفة المقلد ببعض الأحكام ليس عن طريق الأدلة التفصيلية.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال: يجوز أن يكون علم المقلد بالأحكام عن طريق حفظه، فهو قد علم وجوب الصلاة بالدليل الذي حفظه، لكن ليس لديه قدرة على الاجتهاد في ذلك الدليل بحيث يتمكن من استنباط الحكم منه مثل أن يأتي المقلد بدليل الحكم ويقول: هذا الفعل واجب بدليل كذا فيحكم بإثبات وجوب ذلك الفعل بالدليل الذي حفظه، لكنه غير قادر على الاجتهاد فهو مقلد؛ وهذا الكلام من المؤلف من باب تسويغ القول الثاني. فحينئذ نحتاج لقيد جديد غير القيد الأول وهو: (عن أدلتها التفصيلية) فعبر بكلمه: الاستدلال، لأن علم المقلد، وإن كان عن دليل حفظه، لكنه ليس باستدلال، إذا الاستدلال يستدعي أهلية المقلد للاجتهاد والمقلد ليس أهلاً لذلك.

* **قوله: وأورد عليه:** أي على هذا التعريف عدد من الاعتراضات:

الأول: أنكم قلتم: العلم بالإحكام، بينما هناك في الفقه أحكام ظنية كثيرة، فإن كلمة: (العلم) يراد بها القطع والجزم، ولكننا نجد في الفقه أحكاماً ظنية كثيرة وليست قطعية. هذا الاعتراض الأول.

وَأَنَّ قَوْلَهُ: التَّفْصِيلِيَّةُ، لَا فَائِدَةَ لَهُ، إِذْ كُلُّ دَلِيلٍ فِي فَنٍّ، فَهُوَ تَفْصِيلِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، لِوُجُوبِ تَطَابُقِ الدَّلِيلِ وَالْمَدْلُولِ.

وَأَنَّ الْأَحْكَامَ ، إِنْ أُرِيدَ بِهَا الْبَعْضُ، دَخَلَ الْمُقَلِّدُ لِعِلْمِهِ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلَيْسَ فَقِيهًا، وَإِنْ أُرِيدَ جَمِيعُ الْأَحْكَامِ، لَمْ يُوجَدْ فِقْهٌ وَلَا فَقِيهٌ، إِذْ جَمِيعُهَا لَا يُحِيطُ بِهَا بَشَرٌ، لِأَنَّ الْأَئِمَّةَ سُئِلُوا فَقَالُوا: لَا نَدْرِي.

وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّ الْحُكْمَ مَعْلُومٌ، وَالظَّنَّ فِي طَرِيقِهِ. وَبَيَانُهُ: أَنَّ الْفَقِيهَ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ الْحُكْمَ كَذَا، عَلِمَ ذَلِكَ قَطْعًا بِحُصُولِ ذَلِكَ الظَّنِّ، وَبِوُجُوبِ الْعَمَلِ عَلَيْهِ بِمُقْتَضَاهُ، بِنَاءً عَلَى مَا ثَبَتَ مِنْ أَنَّ الظَّنَّ مُوجِبٌ لِلْعَمَلِ.

وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا يَقْتَضِي أَنَّ تَقْدِيرَ الْكَلَامِ: الْعِلْمُ بِوُجُوبِ الْعَمَلِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ. أَوِ الْعِلْمُ بِحُصُولِ ظَنِّ الْأَحْكَامِ إِلَى آخِرِهِ. وَفِيهِ تَعَسُّفٌ لَا يَلِيقُ بِالتَّعْرِيفَاتِ. وَقِيلَ: الْمُرَادُ بِالْعِلْمِ الظَّنُّ مَجَازًا، وَهُوَ أَيْضًا لَا يَلِيقُ.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن الحكم الشرعي مجزوم متيقن به، لكن لظن حاصل في الطريق، كيف هذا؟

عندما يأتينا مجتهد ويبحث مثلاً في مسألة ظنية مثل مسألة: هل التيمم رافع أم مبيح، ويتوصل إلى أحد القولين، كما لو توصل إلى أنه مبيح مثلاً فحينئذ المجتهد ظن أن هذا هو الحكم، لكن الشرع قال له: إذا ظننت حكماً وجب عليك العمل به قطعاً. فوصوله لهذا الحكم وهو أنه مبيح ظني، لكن عمله بظنه مقطوع به، وحينئذ يقول: نحتاج إلى تقدير في تعريف الفقه كأنه يقول: (العلم بوجوب العمل بالأحكام) فنقدر بمثل هذا التقدير.

وبعضهم يقول: إن كلمة:(العلم) ليست خاصة بالجزم والقطع بل تطلق

وَعَنِ الثَّالِثِ: بِأَنَّ الْمُرَادَ بَعْضُ الْأَحْكَامِ بِأَدِلَّتِهَا أَوْ أَمَارَاتِهَا. وَالْمُقَلِّدُ لَا يَعْلَمُهَا كَذَلِكَ. أَوْ بِأَنَّ الْمُرَادَ جَمِيعُهَا بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ مِنَ الْفِعْلِ، أَيْ تَهَيُّؤُهُ لِلْعِلْمِ بِالْجَمِيعِ، لِأَهْلِيَّتِهِ لِلِاجْتِهَادِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ عِلْمُهُ بِجَمِيعِهَا بِالْفِعْلِ، فَلَا يَضُرُّ قَوْلُ الْأَئِمَّةِ: لَا نَدْرِي، مَعَ تَمَكُّنِهِمْ مِنْ عِلْمِ ذَلِكَ بِالِاجْتِهَادِ قَرِيبًا.

أيضاً على الظن كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠] لا يراد به الجزم، لأنهم لا يعلمون ما في صدورهن. وحينئذ فكلمة: (العلم) يراد بها الإدراك سواء كان إدراكاً جازماً أو غير جازم، والإدراك الجازم هو القطع، وغير الجازم هو الظن.

الاعتراض الثاني: قالوا: أن كلمة: (عن أدلتها التفصيلية) لا فائدة فيها، لأن كل دليل في كل فن هو تفصيلي بالنسبة إلى ذلك العلم.

وهذا الاعتراض ليس صحيحاً كما تقدم لأن الأدلة منها ما هو إجمالي ومنها ما هو تفصيلي وحينئذ لابد من الاحتراز من الأدلة الإجمالية بهذا القيد.

الاعتراض الثالث: أنه قال: (العلم بالأحكام) وهذا يقتضي أن يكون الفقيه عالماً بجميع الأحكام، لأن الأحكام جمع معرف بال الجنسية فيفيد العموم، فحينئذ لا يكون الإنسان فقيهاً إلا إذا علم جميع الأحكام، وبالتالي لن يوجد فقيه، لأن الأئمة قد غابت عنهم بعض الأحكام ولما عرضت بعض المسائل على بعض الأئمة قال: لا أدري. عرض على الإمام مالك ثنتان وأربعون مسألة فقال في ستٍ وثلاثين منها: لا أدري، فهل نقول بأن الإمام مالك ليس بفقيه؟

نقول: لا، بل هو من أئمة الفقه.

وعلى هذا نقول: قيد (الأحكام) في تعريف الفقه قيد فاسد لأنه يترتب عليه إما أن يكون المراد بعض الأحكام، وحينئذ يدخل معنا العامي والمقلد لأنهم يعلمون بعض الأحكام.

وإما أن نقول: جميع الأحكام فنخرج الأئمة المجتهدين، وهذا أيضاً خطأ.

وأجيب عن هذا بأن المراد القدرة على العلم بالأحكام، ولو لم يكن عالماً بها حقيقة، لأن العلم على نوعين: علم قد حصل، وعلم يمكن تحصيله، وهذا يسمى: علماً أيضاً.

فالمسائل عند الفقيه على نوعين:

الأول: مسائل عرفها وفهمها وحفظها وهذه قد حصل له العلم بها.

الثاني: مسائل لم يبحث فيها بعد لكنه قادر على التوصل للحكم فيها.

فحينئذ قولنا: العلم بالأحكام؛ إما أن يكون المجتهد قد علم بها وقد حصلت، وإما أن يكون لديه قدرة على معرفة أحكامها ولذلك قال: والاعتراض الثالث بأن المراد بقوله: العلم بالأحكام، ببعض الأحكام بالأدلة وحينئذ يخرج العامي لأنه لا يعلم الحكم أخذاً من دليله وإن علم ببعض الأحكام لكن ليس من طريق الأدلة، وإنما من طريق التقليد.

أو نجيب بجواب ثان: أن المراد جميع الأحكام لكن جميع الأحكام إما أن يحصل علمها بواسطة القوة أو بواسطة الفعل أنه قد حصلها حقيقةً.

مثال ذلك: قولنا: الصلاة واجبة، فهذا معرفة لحكم الصلاة بالفعل.

لكن ما حكم من فاتته إحدى الصلوات ولم يعلم عين تلك الصلاة؟ أنتم لا تعرفون الحكم، لكن لو راجعتم الكتب وجدتم المسألة والحكم، فأنتم عندكم

وَلَوْ قِيلَ: ظَنُّ جُمْلَةٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ، بِاسْتِنْبَاطِهَا مِنْ أَدِلَّةٍ تَفْصِيلِيَّةٍ، لَحَصَلَ الْمَقْصُودُ وَخَفَّ الْإِشْكَالُ.

وَأَكْثَرُ الْمُتَقَدِّمِينَ قَالُوا: الْفِقْهُ مَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الثَّابِتَةِ لِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ. وَقِيلَ: النَّاسُ، لِيَدْخُلَ مَا تَعَلَّقَ بِفِعْلِ الصَّبِيِّ وَنَحْوِهِ.

وَلَا يَرِدُ مَا تَعَلَّقَ بِفِعْلِ الْبَهِيمَةِ، لِأَنَّ تَعَلُّقَهُ بِفِعْلِهَا بِالنَّظَرِ إِلَى مَالِكِهَا، لَا إِلَيْهَا نَفْسِهَا.

قدرة على مراجعة الكتب وتحصيل الحكم منها، لكن ليس بالفعل وإنما بالقوة. وهذا يستعمل في كثير من مسائل المصطلح الحاصل بالقوة والحاصل بالفعل، سواء في العلم أوفي غيره، فالحاصل بالفعل هو الذي قد حصل حقيقةً، والحاصل بالقوة هو الذي لدينا أهلية لتحصيله.

نمثل بمثال آخر: أنت الآن تملك بعض الأشياء، لكن الجَمَل لا يملك أي شيء، ما السبب أنك تملك والجمل لا يملك؟

السبب هو صفة الإنسانية، فنحن نملك لوجود صفة الإنسانية فينا.

مثال آخر: الجنين في بطن أمه، هل يقال بأنه إنسان؟

هو إنسان بالقوة وليس إنساناً بالفعل، لأنه سيهيأ ليكون إنساناً بعد ذلك، ولهذا أثبتنا التملك للجنين في بطن أمه إذا مات والده.

* **قوله ظن جملة من الأحكام الشرعية: أتى بكلمة ظن للاحتراز من** الاعتراض عندما قالوا: العلم إنما يشمل القطعيات.

وقال: جملة: للاحتراز من الاعتراض الثاني الذي يقول: الأحكام جمعٌ ولا يوجد أحد يعلم جميع الأحكام؛ وهذه التعريفات كلها متقاربة والأمور اصطلاحية.

الْفَصْلُ الثَّانِي: فِي التَّكْلِيفِ.

وَهُوَ لُغَةً: إِلْزَامُ مَا فِيهِ كُلْفَةٌ، أَيْ مَشَقَّةٌ.

وَشَرْعًا: قِيلَ: الْخِطَابُ بِأَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ، وَهُوَ صَحِيحٌ.....................

ابتدأ المؤلف بالتكليف وذلك لأن الشريعة قد جاءت بتكليف العباد بعدد من الأحكام الشرعية ولذلك كلفنا الله بالصوم والصلاة، وجمهور أهل العلم يطلقون لفظ: (التكليف) على الأحكام الشرعية ولا يرون فيه أي غضاضة؛ لقوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فدل ذلك على أن الله يكلفنا ما في وسعنا.

وشيخ الإسلام ابن تيمية وطائفة من أهل العلم يرون أنه لا يناسب إطلاق لفظة: (التكليف) على الأحكام الشرعية، قالوا: لأن التكليف فيه إشارة إلى عدم رغبة النفوس لهذه الأحكام وبينما الشريعة قرة العيون وأنس الصدور وفرح القلوب، والنصوص أطلقت على الأحكام الشرعية مسميات غير هذا الاسم، فسمت الأحكام: رحمة وسعادة وخيراً ونوراً، ولم تسمها تكليفاً ولم يأت لفظ التكليف إلا في أسلوب النفي، ولم يأت في أسلوب الإثبات، وعلى كلٍ فالمسألة مترتبة على إطلاق اللفظ، وليس هناك خلاف في حقائق الأحكام وإنما الخلاف في إطلاق اللفظ وعدم إطلاقه.

* **قوله: وهو إلزام ما فيه كلفة:** يعني أن تعريف التكليف في اللغة: الذي فيه مشقة.

* **قوله: وشرعاً:** يعني المعنى الشرعي أو الاصطلاحي لكلمة التكليف، وعلماء الشريعه قد اختلفوا في تعريف التكليف على ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: من يعرف التكليف بأنه: الإلزام بالأمر والنهي أو أنه الخطاب

إِلَّا أَنْ نَقُولَ: الْإِبَاحَةُ تَكْلِيفٌ عَلَى رَأْيٍ مَرْجُوحٍ، فَتَرِدُ عَلَيْهِ طَرْدًا وَعَكْسًا. فَهُوَ إِذَنْ إِلْزَامُ مُقْتَضَى خِطَابِ الشَّرْعِ.

الإلزامي، وحينئذ لا يكون هناك تكليف إلا في الواجب والمحرم، أما المندوب والمكروه فليس من التكليف على هذا الاصطلاح، قالوا: لعدم وجود الإلزام فيهما.

المنهج الثاني: هو الذي قدمه المؤلف وهو: الخطاب بأمر أو نهي. وحينئذ يشمل التكليف كلاً من الواجب والمندوب لأنهما مأمور بهما إما على سبيل الجزم وإما على سبيل غير الجزم، وأيضاً يشمل المكروه والمحرم لأنهما منهيٌ عنهما؛ لكن المباح لا يدخل لأنه ليس فيه أمر ولا نهي.

المنهج الثالث: أن التكليف هو: مقتضى خطاب الشارع. وبالتالي يشمل الأحكام التكليفية الخمسة، الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح.

وهذه كلها اصطلاحات، ولكلٍ أن يصطلح على ما شاء ولا مشاحة في الاصطلاح.

لكن هذه الاصطلاحات قد يترتب عليها اختلافات،مثال ذلك:الصبي المميز هل هو مكلف أم لا؟

نقول: ماذا تريد بالتكليف؟ إن قلت: المراد بالتكليف الإلزام، فهو لا يلزم بشيء، وإن قلت: المراد بالتكليف الخطاب بأمر أو نهي، فحينئذ يكون المميز مكلفاً، لأنه ندب لبعض الأفعال وكره منه بعض الأفعال، فهو يندب إلى الصلاة والصوم.

* **قوله: إلا أن نقول الإباحة تكليف:** يعني أن هذا التعريف الأول تعريف صحيح، وبالتالي يكون التعريف الأول: (الخطاب بأمر أو نهي) الذي يشمل الأحكام الأربعة غير الإباحة، هو الذي اختاره المؤلف، فقوله: إلا أن

وَلَهُ شُرُوطٌ، يَتَعَلَّقُ بَعْضُهَا بِالْمُكَلَّفِ، وَبَعْضُهَا بِالْمُكَلَّفِ بِهِ.

نقول: الإباحة تكليف، على أحد الأقوال في المسألة وهو قول مرجوح. فإذا كان ذلك القول القائل بأن الإباحة تكليف صحيحاً فإنه يلزمنا أن نغير هذا التعريف، فنعدل به إلى التعريف الثالث وهو:(مقتضى خطاب الشارع) ليشمل التكليف الأحكام التكلفية الخمسة.

لكن يبقى على هذا التعريف إشكال وهو أن الأحكام الوضعية (الصحة، والفساد، والعلة) يصدق عليها قولنا: مقتضى خطاب الشارع وهي ليست من التكليف في شيء، فحينئذ تكون الإباحة واردة على التعريف السابق طرداً وعكساً.

* **قوله: وله شروط:** الشرط إذا فقد فإن المشروط يفقد، وإذا وجد قد يوجد المشروط وقد لا يوجد.

مثال ذلك: الصلاة لها شروط، يشترط لها الطهارة،ولو قدر أن الإنسان صلى بدون طهارة فصلاته باطلة؛ لأن الطهارة من شروط الصلاة، وبالتالي لا يمكن أن يوجد المشروط بدون شرطه، لكن لو تطهر إنسان لا يلزم منه أن يصلي.

وهذه الشروط على نوعين:

النوع الأول: شروط متعلقة بالشخص المكلف مثل أن يكون عاقلاً بالغاً مختاراً.

النوع الثاني: الشروط الراجعة إلى الفعل المكلف به بأن يكون مقدوراً عليه، لأنه لم يرد هناك تكليف بأمر غير مقدور عليه، وسيأتي تفصيل هذه

أَمَّا الْأَوَّلُ ، فَفِيهِ مَسَائِلُ:

الْأُولَى: مِنْ شُرُوطِ الْمُكَلَّفِ: الْعَقْلُ، وَفَهْمُ الْخِطَابِ. فَلاَ تَكْلِيفَ عَلَى صَبِيٍّ وَلَا مَجْنُونٍ، لِعَدَمِ الْمُصَحِّحِ لِلامْتِثَالِ مِنْهُمَا، وَهُوَ قَصْدُ الطَّاعَةِ. وَوُجُوبُ الزَّكَاةِ وَالْغَرَامَاتِ فِي مَالَيْهِمَا، غَيْرُ وَارِدٍ، إِذْ هُوَ مِنْ قَبِيلِ رَبْطِ الْأَحْكَامِ بِالْأَسْبَابِ

---

* **قوله: أما الأول:** المراد بالأول: الشروط المتعلقة بالشخص المكلف.

* **قوله: العقل وفهم الخطاب:** أي لابد في المكلف من أمرين: العقل وفهم الخطاب، ولو قدر أن هناك عاقلاً وهو لا يفهم الخطاب فإنه لا يكلف، مثل النائم،فالنائم عاقل لكنه لا يفهم الخطاب حال نومه، فلابد من الأمرين معا

* **قوله: فلا تكليف على صبي ولا مجنون:** فعلى ما مضى، لا تكليف على صبي سواء كان ذلك الصبي يفهم الخطاب أو لا، ولا تكليف على مجنون وهو الذي زال عقله.

* **قوله: لعدم المصحح للامتثال منهما:** لأن الامتثال للأمر لابد فيه من نية، والمجنون والصبي ليس لديهما نية صحيحة وحينئذ لا يقع التكليف لهما.

* **قوله: وهو قصد الطاعة:** أي عدم وجود النية، وبالتالي لا يصح أن يرد عليهما تكليف لعدم وجود النية منهما.

* **قوله: ووجوب الزكاة والغرامات في ماليهما غير وارد:** لو اعترض معترض وقال: لو أن مجنوناً عنده مال فوق النصاب فإنه يجب عليه الزكاة في ماله، فكيف تقولون بأنه غير مكلف، ومع ذلك تقولون بإيجاب إخراج الزكاة في ماله؟ وكذلك لو اعتدى على ملك غيره فحينئذ توجبون عليه الضمان في ماله، فنأخذ من ماله قيمة التلف الحاصل مع أنكم تقولون بأنه غير مكلف.

أجاب المصنف بأن هذا الاعتراض غير وارد، ولا يصح الاعتراض به

كَوُجُوبِ الضَّمَانِ بِبَعْضِ أَفْعَالِ الْبَهَائِمِ.

وَفِي تَكْلِيفِ الْمُمَيِّزِ، قَوْلَانِ: الْإِثْبَاتُ، لِفَهْمِهِ الْخِطَابَ. وَالْأَظْهَرُ النَّفْيُ، إِذْ أَوَّلُ وَقْتٍ يَفْهَمُ فِيهِ الْخِطَابَ، غَيْرُ مَوْقُوفٍ عَلَى حَقِيقَتِهِ، فَنُصِبَ لَهُ عَلَمٌ ظَاهِرٌ يُكَلَّفُ عِنْدَهُ، وَهُوَ الْبُلُوغُ.

لأن وجوب هذه الأشياء متعلق بماله، وليس متعلقاً به هو، وإنما على وليه أن يقوم بهذه الأشياء، وتعلق الأشياء بمال المجنون والصبي إنما هو من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف، والخطاب التكليفي إنما تعلق بوليه، فخطاب الشارع المتعلق بفعلهما أو مالهما هنا خطاب وضعي. والأحكام الشرعية على نوعين: وضعية، وتكليفية، ونحن هنا نتكلم عن الأحكام التكليفية.

* **قوله: كوجوب الضمان ببعض أفعال البهائم**:مثل الجمل،فإنه لو كان عندك جمل أتلف مالاً لغيرك، قلنا: عليك ضمان ذلك التلف، وليس معنى هذا أن الجمل مكلف، لكن تعلق الواجب بذمة المالك بسبب فعله، وإنما المكلف بالوجوب هو مالك هذا الجمل، وهكذا المجنون والصبي فإن المخاطب هو الولي.

* **قوله: وفي تكليف المميز...**: من هو المميز؟ يقول بعضهم: من تجاوز سبع سنوات. وبعضهم يقول: من تجاوز ست سنوات. وبعضهم يقول: من كان لديه قدرة على فهم الخطاب ورد الجواب. ولعل الثالث أصوب لعدم وجود الضابط له في الشرع ومن ثم يرجع فيه إلى اللغة والعرف، ومسمى التمييز في اللغة والعرف يفسر بالقدرة على التمييز والفهم.

هل المميز مكلف أو غير مكلف؟

فيه قولان:

وَلَعَلَّ الْخِلاَفَ فِي وُجُوبِ الصَّلاَةِ وَالصَّوْمِ عَلَيْهِ ، وَصِحَّةِ وَصِيَّتِهِ وَعِتْقِهِ وَتَدْبِيرِهِ وَطَلاَقِهِ وَظِهَارِهِ وَإِيلاَئِهِ وَنَحْوِهَا ، مَبْنِيٌّ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ.

القول الأول: الإثبات، يعني أنه مكلف، لأنه يفهم الخطاب.

القول الثاني: أن المميز ليس مكلفاً، قالوا: لأن الوقت الذي ينتقل فيه الإنسان من كونه غير فاهم إلى كونه فاهماً ليس محدداً، إذ إن أول وقت يفهم فيه الخطاب لا نعرفه ولا نقف على حقيقته، وحينئذ نصب الشارع علامة واضحة يفرق بها بين وقت التكليف وعدم التكليف، وهذه العلامة هي البلوغ.

إذن المميز مكلف أم غير مكلف؟

التكليف قد اختلف في مفهومه، فإن كان التكليف يدخل فيه الندب والكراهة فالصبي يكون مكلفاً، وإن كان المراد بالتكليف الوجوب والتحريم فقط، فالصبي غير مكلف كما تقدم معنا.

* **قوله: ولعل الخلاف في وجوب الصلاة والصوم عليه**: اختلف الفقهاء في وجوب الصلاة والصوم على الصبي، قال المؤلف: وهذا الخلاف مبني على مسألة تكليف الصبي.

* **قوله: وصحة وصيته وعتقه وتدبيره وطلاقه وظهاره وإيلائه**: أما بالنسبة لهذه المسائل وهي: صحة الوصية، وصحة العقد، وصحة الطلاق.... الخ فهذه الأحكام ليست متعلقة بالتكليف وإنما هي متعلقة بالخطاب الوضعي، والتلفظ بالوصية أو بالطلاق أو بالعتق، هذا لفظ، فهل يكون سبباً لوقوع أثره وما ينتج عنه إذا وقع من الصبي أو لا؟

نقول: هذا من الخطاب الوضعي وليس من التكليفي، وبالتالي لا يبنى على الخلاف في هذه المسألة.

الثَّانِيَةُ: لَا تَكْلِيفَ عَلَى النَّائِمِ وَالنَّاسِي وَالسَّكْرَانِ الَّذِي لَا يَعْقِلُ، لِعَدَمِ الْفَهْمِ. وَمَا ثَبَتَ مِنْ أَحْكَامِهِمْ، كَغَرَامَةٍ، وَنُفُوذِ طَلَاقٍ، فَسَبَبِيٌّ، كَمَا سَبَقَ.

* **قوله: الثانية: لا تكليف على النائم والناسي:** أي أن المسألة الثانية من المسائل المتعلقة بالمكلف: أن النائم لا تكليف عليه، بمعنى أنه لا يخاطب وقت نومه، لكن إذا قام الإنسان وجب عليه أن يصلي، يقول النبي ﷺ: «**من نسي صلاةً فَلْيُصَلِّهَا إذا ذَكَرَهَا لا كَفَّارَةَ لها إلا ذلك، ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِىٓ﴾** [طه: ١٤]»(١). نقول: هذا الخطاب لم يأت إليه وقت النوم لكن إذا استيقظ جاءه الخطاب بالقضاء، فحينئذ لا يخاطب وقت نومه أو وقت نسيانه وإنما يخاطب وقت استيقاظه أو تذكره.

ويلاحظ أن عدم خطاب الناسي بسبب فقد شرط من شروط الفعل المكلف به وهو أن يكون الفعل حاضراً في الذهن بدلالة أن الناسي لا يزول عنه التكليف بالكلية، وإنما يزول التكليف في فعل واحد فقط، دون بقية أفعاله.

* **قوله: والسكران...:** هل السكران مكلف أم غير مكلف؟

إن كان قد زال عقله فإنه غير مكلف لأنه لا يفهم الخطاب وبالتالي لا يتوجه الخطاب إليه لعدم الفهم لديه؛ لكن لو قدر أن النائم والسكران أتلفا مالاً لغيرهما، مثل نائم انقلب على غيره فأتلفه، أو سكران أتلف شيئاً لغيره فإنه يجب الضمان في أموالهم، ولكن هذا من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف، فهم لا يخاطبون به تكليفاً إلا بعد زوال هذه الأوصاف وصف النوم ووصف السكر.

---

(١) أخرجه البخاري(٥٩٧) ومسلم(٦٨٤) من أنس ﷺ.

فَأَمَّا: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾[النساء: ٤٣] فَيَجِبُ تَأْوِيلُهُ، إِمَّا عَلَى مَعْنَى: لَا تَسْكَرُوا ثُمَّ تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ، أَوْ عَلَى مَنْ وُجِدَ مِنْهُ مَبَادِي النَّشَاطِ وَالطَّرَبِ وَلَمْ يَزُلْ عَقْلُهُ، جَمْعًا بَيْنَ الْأَدِلَّةِ.

---

* **قوله: فأما:** ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ **فيجب تأويله:** لو قال قائل: إن الله تعالى وجه الخطاب للسكران،واستدل بقوله تعالى: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ فإننا نقول:هذا ليس من باب توجيه الخطاب التكليفي للسكران لأن المراد به إما أن نقول: لا تسكروا بقرب وقت الصلاة، فكأنه يقول: يا أيها الصاحون لا تشربوا المسكر قرب وقت الصلاة، وحينئذ يكون خطاباً للصاحي وليس للسكران، وإما أن نقول: الخطاب موجه لمن وجد منه مبادئ السكر ولم يسكر بعد، فحينئذ نقول له: لا تقرب الصلاة وأنت في هذه الحال حتى لا يزول عقلك وقت أدائك الصلاة.

مسألة: هل السكران يقع طلاقه أم لا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة، والأرجح عدم وقوعه، لكن من قال بأن طلاق السكران يقع لا يترتب عليه أنه يقول بأن السكران مكلف لأن هذا من خطاب الوضع وليس من الخطاب التكليفي، فهو من باب ربط الأشياء بسببها إذ إن التلفظ بالطلاق سبب هل يترتب عليه أثر أو لا يترتب؟

هذا من الخطاب السببي والخطاب الوضعي، وليس مما نحن فيه من الخطاب التكليفي.

لو وجد سكران قتل غيره، هل يقتل أولا يقتل؟ نقول: يقتل.

كيف تقولون: أنه غير مكلف، وبعد ذلك تقتلونه؟

نقول: القصاص هذا من خطاب الوضع وليس من الخطاب التكليفي.

الثَّالِثَةُ: الْمُكْرَهُ، قِيلَ: إِنْ بَلَغَ بِهِ الْإِكْرَاهُ إِلَى حَدِّ الْإِلْجَاءِ، فَلَيْسَ بِمُكَلَّفٍ.

* **قوله: الثالثة:** يعني المسألة الثالثة من المسائل المتعلقة بالمكلف.

* **قوله: المكره:** هو الذي أجبر على أداء فعل من الأفعال،والمراد بالإكراه: هو زوال الاختيار.

والإكراه على ثلاثة أنواع:

النوع الأول:الإكراه الذي يزول معه الاختيار بالكلية،كمن ألقي من شاهق، فهذا الشخص الملقى ليس عنده قدرة في الاختيار بين الوقوع وعدم الوقوع، فهذا يقال له: إكراه ملجئ، يعني أنه يزول به الاختيار بالكلية، وجمهور أهل العلم يسمونه إكراهاً ملجئاً، وإن كان الحنفية لا يسمونه إكراهاً، بل يسمونه اضطراراً، هذا هو النوع الأول من أنواع الإكراه.

النوع الثاني:الإكراه بالقتل أو بقطع عضو.

مثال ذلك من يقول: اقتل فلاناً وإلا قتلناك. فهذا إكراه غير ملجئ، لأنه ما زال هناك اختيار للشخص المكره، وما زال عنده قدرة على أداء الفعل، أو عدم أدائه.

والحنفية يسمونه إكراهاً ملجئاً.

النوع الثالث:إكراه بالضرب والحبس وهذا الإكراه يقال له: إكراه غير ملجئ عند الجميع.

بدأ المؤلف المسألة بتحرير محل النزاع.

* **قوله:** قيل: إشارة إلى تضعيف ذلك القول.

* **قوله: إن بلغ به الإكراه إلى حد الإلجاء فليس بمكلف:** أي أن هذا الإكراه يزول معه الاختيار بالكلية، فحينئذ لا يكون مكلفاً، وهذا مثاله من ألقي من شاهق.

وَقَالَ أَصْحَابُنَا: هُوَ مُكَلَّفٌ مُطْلَقًا، خِلاَفًا لِلْمُعْتَزِلَةِ

لَنَا: عَاقِلٌ قَادِرٌ يَفْهَمُ، فَكُلِّفَ كَغَيْرِهِ.

وَإِذَا أُكْرِهَ عَلَى الإِسْلاَمِ فَأَسْلَمَ، أَوِ الصَّلاَةِ فَصَلَّى، قِيلَ: أَدَّى مَا كُلِّفَ بِهِ. ثُمَّ إِنْ قَصَدَ التَّقِيَّةَ كَانَ عَاصِيًا، وَإِلَّا كَانَ مُطِيعًا.

---

* **قوله: وقال أصحابنا هو مكلف مطلقاً:** يعني سواء كان ملجئاً أو غير ملجئ، خلافاً للمعتزلة.

وبذلك نعرف أن المسألة فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المكره مكلف مطلقاً، سواء كان إكراهاً ملجئاً أو غير ملجئ، وهذا هو قول الأشاعرة، وهو ظاهر اختيار المؤلف هنا.

القول الثاني: أن المكره غير مكلف مطلقاً سواء كان ملجئاً أو غير ملجئ وهذا قول المعتزلة على ما حكاه المؤلف.

القول الثالث: يقول: ننظر في الإكراه، فإن كان الإكراه ملجئاً بحيث يزول معه اختيار المكلف فحينئذ يزول التكليف، وإن كان لا زال عند المكلف اختيار كمن هدد بالقتل أو بضرب أو بحبس أو بقطع، فحينئذ لا يزول التكليف عنه لأنه مازال مختاراً، وهذا القول هو قول أهل السنة والجماعة.

* **قوله: لنا:** بدأ المؤلف يستدل للقول القائل بأن المكره مكلف، سواء كان إكراهه ملجئاً أو غير ملجئ.

* **قوله: عاقل قادر يفهم، فكلف كغيره:** يقول: عندنا عدد من الأدلة تدل على أن المكره مكلف:

الأول: أنه عاقل، قادر، يفهم، وحينئذ توفرت فيه شروط التكليف ومن ثم يكون مكلفاً كغيره من بني آدم.

قَالُوا: الْإِكْرَاهُ يُرَجِّحُ فِعْلَ مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ فَيَجِبُ، وَلَا يَصِحُّ مِنْهُ غَيْرُهُ فَهُوَ كَالْآلَةِ، فَالْفِعْلُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْمُكْرَهِ. وَتَرْجِيحُ الْمُكْرَهِ عَلَى الْقَتْلِ بَقَاءَ نَفْسِهِ يُخْرِجُهُ عَنْ حَدِّ الْإِكْرَاهِ، فَلِذَلِكَ يُقْتَلُ.

الثاني: أن المكره إذا أكره على فعل طاعة من الطاعات ففعله، فإنه قد أدى ما كلف به فدل ذلك على أنه مكلف، مثال ذلك: أن يجيء والد بولده ويأخذ بشعره ويدخله المسجد ويقول له: صل، فبذلك يكون ألزمه بالصلاة، فحينئذ يقال عند الولد: أدى ما كلف به، فدل ذلك على أنه مكلف لأننا نقول عنه: أدى ما كلف به؛ لكن هل يؤجر أو لا يؤجر؟

هذه مسألة أخرى خارج بحثنا، لكنه إن قصد مجرد إرضاء والده وليس إرضاء رب العالمين فإنه لا يكون ممتثلاً ويكون عاصياً، وإن قصد إرضاء رب العالمين مع أنه مضروب ومجرور إلى المسجد جراً فإنه يكون حينئذ مطيعاً مثاباً.

القول الثاني: قول المعتزلة قالوا: إن المكره غير مكلف واستدلوا بأدلة:

الدليل الأول: أن الإكراه يرجح الفعل الذي أكره عليه، وبالتالي لا يصح منه إلا ذلك الفعل الذي أكره عليه، ومن ثم هو بمثابة الآلة، والآلة لا يقال: إنها من أهل التكليف، وحينئذ يكون الفعل ليس منسوباً إلى الشخص المكره، وإنما ينسب الفعل إلى من أكرهه، وبالتالي لا يكون المكره مكلفاً.

اعترض عليهم باعتراض: وهو أنه إذا أتينا لشخص وقلنا له: اقتل فلاناً وإلا قتلناك، فحينئذ المكرَه عنده قدرة على الاختيار والترجيح، فبإمكانه أن يمتنع وبإمكانه أن يرجح بقاء نفسه على بقاء الشخص الآخر ومن ثم لديه اختيار وترجيح. قالوا: وبالتالي القاتل المكره يجب قتله. قالوا: نحن قتلناه ليس لأنه مكلف، ولكن قتلناه لأنه لديه اختيار فهو رجح بقاء نفسه على بقاء غيره، وبالتالي قتلناه من أجل وجود هذا الترجيح.

وَالْحَقُّ أَنَّ الْخِلاَفَ فِيهِ مَبْنِيٌّ عَلَى خَلْقِ الْأَفْعَالِ، مَنْ رَآهَا خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى، قَالَ بِتَكْلِيفِ الْمُكْرَهِ، إِذْ جَمِيعُ الْأَفْعَالِ وَاجِبَةٌ بِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى، فَالتَّكْلِيفُ بِإِيجَادِ الْمَأْمُورِ بِهِ مِنْهَا وَتَرْكِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، غَيْرُ مَقْدُورٍ،..........................

---

* **قوله: الحق أن الخلاف فيه مبني على مسألة خلق العباد لأفعالهم:** يعني أن هذا هو سبب الخلاف في مسألة تكليف المكره، فالأشاعرة يقولون: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وليس للعباد أي اختيار في أفعالهم لأنهم مجبورون على أفعالهم، وبالتالي فإن المكره وغير المكره سواء، لأن الأشاعرة يقولون: الإنسان كورقة الشجر التي تتقاذفها الريح، وبالتالي فعندهم أن حالة الاختيار وحالة الإكراه سواء لأن أفعال العباد مخلوقة لله وليس لهم أي اختيار فيها وهم مجبورون على أفعالهم وبالتالي قالوا: إن المكره مماثل للمختار لأن الجميع مجبرون على أداء ما يفعلون.

والمعتزلة يقولون: أفعال العباد مخلوقة لهم، وحينئذ إذا كان الفعل باختيار الإنسان وكان لدى الإنسان قدرة، فإنه يكون مكلفاً، وأما المكره فليس لديه اختيار وليس الفعل من اختياره، وبالتالي ينسب الفعل إلى من أكرهه. وعندهم أن العباد يخلقون أفعالهم بأنفسهم وأنهم مختارون لأفعالهم.

* **قوله: من رآها:** أي من رأى أن أفعال بني آدم من خلق الله بدون أن يكون للعبد اختيار، قال بتكليف المكره، وهؤلاء هم الأشاعرة.

* **قوله: إذ جميع الأفعال واجبة بفعل الله تعالى:** يعني أفعال بني آدم سواء كانت من المكره أو من غير المكره فهي سواء.

* **قوله: فالتكليف بإيجاد المأمور به منها:** يعني من أفعال العباد.

* **قوله: وترك المنهي غير مقدور أصلاً:** فجميع أفعال بني آدم ليست من

وَهَذَا أَبْلَغُ. وَمَنْ لَا، فَلَا. ....

أفعالهم هم وليست في قدرتهم، ولكن من أفعال الله جل وعلا وفي قدرته.

* **قوله: وهذا أبلغ**: أي وحينئذ ننسب هذه الأفعال لله ولا نفرق بين حالة الاختيار وحالة الإكراه بالنسبة للإنسان؛ هذا قول الأشاعرة.

ما هو قول أهل السنة في ذلك؟

أهل السنة فرقوا بين من زال الاختيار عنه بالكلية فقالوا: هذا غير مكلف، وبين من يبقى عنده الاختيار مثل المهدد بالقتل أو بالحبس فقالوا: هؤلاء مكلفون. وبالتالي كيف نبنيها على القواعد التي عند أهل السنة والجماعة؟

أهل السنة والجماعة يقولون: أفعال العباد منسوبة لهم فهي فعل لهم ليست فعلاً لله، خلافاً للأشاعرة لأن الأشاعرة يقولون: أفعال العباد هي أفعال الله، وأهل السنة يقولون: هي خلق لله لكنها أفعال بني آدم، وهم في نفس الوقت لا يقولون بالجبر كما تقول الأشاعرة به، بل يقولون: عند الإنسان قدرة واختيار على ما يفعله، هذا من جهة.

والجهة الثانية: هل هذه الأفعال من خلق الله، قالوا: نعم الله خلقها كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] فحينئذ نسبوا الفعل إلى العبد وأثبتوا أن له اختياراً،وأثبتوا في نفس الوقت أن هذه الأفعال منسوبة لله عز وجل ليس من جهة الفعل وإنما من جهة الخلق، ويقولون بأن بني آدم لهم إرادة لكن إرادتهم متعلقة بإرادة الله كما قال تعالى:﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠] فقوله: وما تشاءون:رد على الأشاعرة الذين ينفون مشيئة بني آدم. وقوله: إلا أن يشاء الله: فيه رد على المعتزلة، وبالتالي علمنا أصول هذه المسألة واتضح لنا الحق فيها.

وَالْعَدْلُ الشَّرْعِيُّ الظَّاهِرُ، يَقْتَضِي عَدَمَ تَكْلِيفِهِ.

---

* **قوله: والعدل الشرعي الظاهر**: يعني عدم الظلم.

* **قوله: يقتضي عدم تكليفه**: يعني عدم تكليف المكره لزوال الاختيار عنده، فكلمة المكره هنا عامة تشمل الحالة الأولى والثانية، والمؤلف هنا اختار رأي المعتزلة، لأن الأشاعرة يرون تكليف المكره.

ما الصواب في هذه المسألة؟

الصواب التقسيم، فنقول: من زال منه الاختيار بالكلية فهو غير مكلف كالملقى من السقف أو في بئر، ومن لم يزُل عنه الاختيار بالكلية وكان عنده قدرة على الفعل وعدم الفعل كالمهدد بالقتل فهذا يعد مكلفاً.

هذا الشخص المكره بأي شيء يكلف به، هل يكلف بموافقة مقتضى وموجب الإكراه أو يكلف بمخالفته؟

نقول: الفعل المكره عليه له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون موافقاً للشرع فحينئذ تماثل موجب الإكراه مع مراد الشرع كما لو أكره على فعل الصلاة فيكلف شرعاً بما هو موافق لموجب الإكراه. وقضية الثواب وعدمه متعلقة بالنية كما سبق.

الحالة الثانية:أن يكون موجب الإكراه مناقضاً لأمر الشارع، فحينئذ بماذا يحصل التكليف،هل هو بمقتضى وموجب الإكراه أو بأمر الشارع؟

نقول: ننظر أيهما أشد في نظر الشارع وبالتالي يكون مكلفاً به، مثاله: لو قالوا له: اقتل فلاناً وإلا قتلناك،أو اقتل عشرة وإلا قتلناك، فحينئذ هل موجب الإكراه أشد مفسدة من أمر الشرع، أم أن أمر الشارع أشد مفسدة من موجب

الإكراه وأعظم؟

لاشك أن موافقة الشرع أقل مفسدة من موجب الإكراه ، ومن ثم نقول: لا تلتفت إلى موجب الإكراه، والتفت إلى أمر الشارع، ولا يجوز لك أن تقتل.

لكن لو قيل لك: اصعد على سيارة فلان، ثم انزل منها،وإلا قتلناك، الصعود محرم ولا يجوز إلا بإذن مالك السيارة، فحينئذ أيهما أعظم مفسدة، موجب الإكراه،أم فعل الأمر الشرعي؟

الأعظم مفسدة هنا هو فعل الأمر الشرعي، وحينئذ يكون التكليف على وفق موجب الإكراه.

وتلاحظون أن الإكراه المعتبر له شروط:

الشرط الأول:أن يغلب على ظن المكرَه قدرة المكرِه على فعل ما أكره عليه مثلما لو قال:اقتل وإلا قتلناك، فلو كان المكرِه غير قادر على القتل فليس عنده إكراه.

الشرط الثاني:أن يغلب على ظن المكرَه أن المكرِه سيفعل ذلك، فلو قاله مازحاً، لا يلتفت إليه ولا يجوز له أن يفعل موجب الإكراه.

الشرط الثالث: أن يكون موجب الإكراه أعظم مفسدة من الأمر الشرعي.

الرَّابِعَةُ: الْكُفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِفُرُوعِ الْإِسْلَامِ فِي أَصَحِّ الْقَوْلَيْنِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ.

---

* **قوله: الرابعة:** أي المسألة الرابعة من مسائل التكليف

* **قوله: الكفار مخاطبون:** المراد بالخطاب هنا الخطاب التكليفي، فهل الكفار يوجه لهم الخطاب التكليفي حال كفرهم؟

أما بعد أن يسلموا فالإسلام يجب ما قبله، فحينئذ ليس عليهم قضاء ما فاتهم من العبادات بالإجماع، إذا تقرر هذا فالمسألة في الخطاب التكليفي، أما الخطاب الوضعي فلا يدخل هنا لأن المسألة في التكليف.

مثال الخطاب الوضعي: هل تصح أنكحة الكفار؟ فهذه ليست معنا أصلاً لأنها من الخطاب الوضعي، لأن الصحة والفساد من الخطاب الوضعي، كذلك إيقاع العقوبات والحدود عليهم وتصحيح عقود البيع منهم، وتصحيح النذر والطلاق والأيمان منهم، هذا كله خارج محل النزاع، إنما المسألة في الخطاب التكليفي.

ماذا يترتب على هذه المسألة؟

يترتب عليها مسألة: هل الكفار يعاقبون في الآخرة عقوبة زائدة على عقوبة أصل الكفر أو لا يعاقبون عليها؟

* **قوله: بفروع الإسلام في أصح القولين:** فروع الإسلام هنا تقابل أصل الإسلام، ولا تقابل أصول الدين في هذه المسألة، وأصل الإسلام هو الشهادتان، فكون الكفار يخاطبون بأصل الإسلام وهو الشهادتان هذا محل إجماع؛ لكن هل يخاطبون ببقية فروع الإسلام بما في ذلك الصلاة والزكاة والصيام أو لا يخاطبون بها؟ هذه هي المسألة التي معنا هنا.

إذن ثمرة المسألة: هل الكفار يعاقبون عقوبة زائدة على هذه الفروع،أو لا يعاقبون إلا على ترك أصل الإسلام؟

فحينئذ نلاحظ عدداً من الأمور:

الأول: أن بعض العلماء يقولون: إن الكفار مخاطبون بالإيمان بالإجماع، والخلاف واقع في فروع الإسلام؛ وهذا كلام غير صحيح، لأن الإيمان عندنا أقوال باللسان واعتقادات بالجنان وأفعال بالجوارح وحينئذ تكون جميع أفعالنا تدخل في مسمى الإيمان، و بالتالي فإن جميع الفروع تدخل في مسمى الإيمان.

كيف نحرر محل النزاع في المسألة؟

نقول: الكفار مخاطبون بأصل الإسلام، وإنما الخلاف في فروع الإسلام، أما كلمة:(الإيمان) لا تصح عندنا، إلا على مذهب المرجئة الذين يرون أن الإيمان هو اعتقاد القلب دون الأعمال والأقوال وهذا مذهب خاطئ، تواترت النصوص ببيان خطئه.

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة وهي من فروع مسألة الإرجاء عند المرجئة أن الكفر منزلة واحدة، وأن الكفار لا يعاقبون عقوبة زائدة على عقوبتهم في ترك أصل الإسلام، وبالتالي يقولون: هم عوُقبوا على كونهم قد تركوا أصل الإسلام، وبالتالي لا يكون تركهم لبقية الأعمال موجباً للعقوبة لأن الكفر عندهم منزلة واحده فمن ترك أصل الإسلام أصبح كافراً والكفر مرتبة واحدة. هذا قول المرجئة؛ لكن عند جماهير أهل العلم و منهم أهل السنة والمعتزلة وبقية الطوائف،يقولون: الكفر مراتب متعددة، والنار ليست على منزلة واحدة وإنما هي دركات، وما ذاك إلا لتفاوت الكفار في أفعالهم، فلو كان الكفار

وَالثَّانِي: لَا يُخَاطَبُونَ مِنْهَا بِغَيْرِ النَّوَاهِي، وَهُوَ قَوْلُ أَصْحَابِ الرَّأْيِ، وَالْمَشْهُورُ عَنْهُمْ عَدَمُ تَكْلِيفِهِمْ مُطْلَقًا.

لا يخاطبون إلا بأصل الإسلام فقط لكانت النار على درجة واحدة يشتركون فيها.

ويدل على هذا ما تواتر من النصوص في إثبات الزيادة في الكفر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٣٧] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا﴾ [النساء: ١٣٧].

فالمقصود أن النصوص قد أثبتت الزيادة في الكفر وأن الكفر ليس مرتبة واحدة. وحينئذ لا يمكن أن نعدد مراتب الكفار إلا إذا قلنا بأنهم مؤاخذون على تركهم فروع الإسلام.

إذا تقرر هذا فإن المؤلف قد ذكر ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام وهذا هو الصواب، وقد تواترت النصوص به.

القول الثاني: إنهم يخاطبون بالنواهي ولا يخاطبون بالأوامر. لماذا قلتم بذلك؟ قالوا: لأن النواهي لا تحتاج إلى نية، فترك الإنسان الخمر لا يحتاج إلى نية فإن العبد يسلم من العقوبة وإن لم يكن عنده نية الامتثال إلى أمر الله، وحينئذ يمكن أن يخاطبوا بالنواهي. وأما الأوامر فقالوا: لا يمكن أن يفعل الإنسان الفعل المأمور به إلا إذا كان لديه نية وحينئذ هم لا يخاطبون بالمأمورات، وإنما يخاطبون بالنواهي.

القول الثالث: أن الكفار لا يخاطبون بفروع الإسلام مطلقاً. وقال: مطلقاً، ليشمل الأوامر والنواهي.

وَحَرْفُ الْمَسْأَلَةِ: أَنَّ حُصُولَ الشَّرْطِ الشَّرْعِيِّ لَيْسَ شَرْطًا فِي التَّكْلِيفِ عِنْدَنَا، دُونَهُمْ.

---

* **قوله: وحرف المسألة:** يعني منشأ الخلاف، هل حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف أو ليس شرطاً فيه؟

أصل الإسلام شرط في صحة بقية الأعمال فإنه لو صلى بدون أن يقر بالشهادتين لم تصح صلاته، فحينئذ هل يمكن أن يخاطب الإنسان بالأمرين معاً الشرط والمشروط معاً؟

قال المؤلف: وحرف المسألة أن حصول الشرط الشرعي وهو أصل الإسلام هل هو شرط في التكليف؟ فقال: عندنا أنه ليس شرطاً، ويمكن أن يخاطب الإنسان بالأمرين معاً، الشرط والمشروط، وأما عندهم فلا يخاطب الإنسان بهما معاً، بل يجب أن يخاطب بالشرط أولاً، ثم يخاطب بالمشروط.

وهذا الكلام في بيان سبب منشأ الخلاف في المسألة كلام خاطئ، لأن المخالفين يقولون بأن المكلف يخاطب بالصلاة والوضوء معاً، والوضوء شرط في صحة الصلاة وإلا لترتب عليه أن من ترك الصلاة وترك الوضوء لا يعاقب عندهم على ترك الصلاة وإنما يعاقب على ترك الوضوء فقط لأنه أصلاً لم يخاطب بالصلاة وإنما يخاطب بالوضوء فقط، لكن المخالفين لا يسلمون بذلك بل يرون أنه باطل ولا يقرون به، وبالتالي كيف نجعل هذا الأمر هو سبب الخلاف في المسألة؟!

فهذا الجعل ليس صحيحاً بل هو مخالف لواقع الأمور.

لَنَا: الْقَطْعُ بِالْجَوَازِ، بِشَرْطِ تَقْدِيمِ الْإِسْلَامِ، كَأَمْرِ الْمُحْدِثِ بِالصَّلَاةِ، بِشَرْطِ تَقْدِيمِ الطَّهَارَةِ. وَمَنْعُ الْأَصْلِ، يَسْتَلْزِمُ أَنْ لَوْ تَرَكَ الصَّلَاةَ عُمْرَهُ لَا يُعَاقَبُ إِلَّا عَلَى تَرْكِ الْوُضُوءِ. وَالْإِجْمَاعُ عَلَى خِلَافِهِ ....

* **قوله:لنا:** يعني أدلة القول الأول القائل بأن الكفار مخاطبون وع الإسلام هي:

الدليل الأول، قوله: القطع بالجواز بشرط تقديم الإسلام: يعني عندنا مسائل عديدة وجد فيها المخاطبة للمكلف بالأمرين معاً الشرط والمشروط. مثال ذلك: أمر المحدث بالصلاة بشرط تقديم الطهارة، فقد خوطب بالأمرين معاً الصلاة والطهارة، والطهارة شرط للصلاة، فلنقس عليه مسألتنا فنقول: لا يمتنع أن يخاطب المكلف بالأمرين معاً وهما أصل الإسلام مع فروع الإسلام.

* **وقوله: ومنع الأصل:** ما هو منع الأصل؟ عندنا قياس أجريناه قبل قليل وهو أمر المحدث بالصلاة بشرط أن يقدم الوضوء، هذه المسألة أصل قاس عليها مسألتنا وهي مسألة: (هل يخاطب الكافر بفروع الإسلام؟) وهو لم يحصل عنده أصل الإسلام، فعندنا مسألة قياسية.

فمنع حكم الأصل بحيث نقول بأن المحدث لا يخاطب إلا بالطهارة فقط ولا يخاطب بالصلاة إلا بعد فعله الطهارة، قال: هذا يستلزم أن لو ترك المكلف الصلاة جميع عمره فإنه لا يعاقب على ترك الصلاة وإنما يعاقب على ترك الوضوء وهذا لازم باطل بالاتفاق.

* **قوله:والإجماع على خلافه:** فإن تارك الصلاة يعاقب على الأمرين معاً فيعاقب على ترك الوضوء و يعاقب على ترك الصلاة، فكذلك في مسألتنا يعاقب على ترك أصل الإسلام ويعاقب على ترك فروع الإسلام.

وَالنَّصُّ، نَحْو: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟﴾ [البقرة: ٢١].

قَالُوا: وَجُوبُهَا مَعَ اسْتِحَالَةِ فِعْلِهَا فِي الْكُفْرِ، وَانْتِفَاءُ قَضَائِهَا فِي الْإِسْلَامِ غَيْرُ مُفِيدٍ.

إذن هذا هو الدليل الأول، دليل قياسي عقلي واضح.

الدليل الثاني: قوله: والنص: هذا هو الدليل الثاني من أدلة من يرى تكليف الكفار بفروع الإسلام، فإن النصوص الشرعية قد دلت على أنهم مكلفون بالفروع نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] الناس: اسم جنس معرف بـ (أل) الجنسية فيفيد العموم فيشمل المؤمن ويشمل الكافر.

والحج ليس من أصل الإسلام إنما هو من فروع الإسلام فيكون الكفار مخاطبين بالحج وهو من فروع الإسلام.

ومثله قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟...﴾ [البقرة: ٢١]. فالناس: عامة تشمل المؤمن وغير المؤمن أمروا بالعبادة والعبادة تشمل فروع الإسلام فدل ذلك على أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام.

* **قوله: قالوا وجوبها مع استحالة فعلها:** أي قال المخالفون الذين يرون أن الكفار غير مخاطبين بفروع الإسلام:أن وجوب فروع الإسلام ومنها الصلاة والحج على الكافر، مع استحالة فعل الكافر هذه الأمور في حال كفره، ولو أداها لما صحت منه لعدم وجود شرط الإسلام، فلو قدر أن كافراً صلى فلا تصح منه الصلاة، فلا فائدة لتكليفه بالصلاة، لأنه لا تصح منه حال الكفر، ولو قدر أنه أسلم بعد ذلك لم يطالب بقضاء الصلوات الماضية؛ فحينئذ القول بأنه مكلف بفروع الإسلام لا فائدة له. هذا يقوله المخالفون.

قُلْنَا: الْوُجُوبُ بِشَرْطِ تَقْدِيمِ الشَّرْطِ، كَمَا سَبَقَ. وَالْقَضَاءُ بِأَمْرٍ جَدِيدٍ، أَوْ بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ، وَلَكِنِ انْتَفَى بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، نَحْوَ: «الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ»[1].

* **قوله: قلنا: الوجوب بشرط تقديم الشرط...**: أي أنه لا يمتنع أن نقول أنه يجب عليه فعل الصلاة بشرط أن يقدم أصل الإسلام، كما أن نقول: الشرع أوجب على المحدث فعل الصلاة بشرط تقديم الوضوء هذا بالنسبة إلى استحالة فعلها في الكفر.

أما قوله بأنه لا يقضي بعد دخوله في الإسلام ما فاته من فروع الإسلام قبل ذلك، هذا له عدة أجوبة:

الأول: أن القضاء لا يجب بالخطاب الأول إنما يجب بخطاب جديد، ولم يوجد خطاب بهذا، وبالتالي لم نوجب عليه القضاء، فانتفاء وجوب القضاء لا يعني انتفاء وجوب الأداء ولا يدل على انتفاء خطابه في الزمان الأول، والقضاء بأمر جديد. هذا هو الجواب الأول.

الجواب الثاني: أن نقول بأن القضاء يكون بالأمر الأول وسيأتي في مسألة القضاء،لكن القضاء في هذه المسألة انتفى لوجود دليل شرعي وهو أن النبي ﷺ قال: «**الإسلام يجب ما قبله**»[1] وقال تعالى: ﴿**قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ**﴾ [الأنفال: ٣٨].

إذن ما هي ثمرات المسألة؟

---

(١) أخرجه أحمد(٤/ ٢٠٤) والبيهقي(٩/ ١٢٣) من حديث عمرو بن العاص.

وَفَائِدَةُ الْوُجُوبِ عِقَابُهُمْ عَلَى تَرْكِهَا فِي الْآخِرَةِ، وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ النَّصُّ، نَحْوَ: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۞ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت: ٦-٧]، ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۞ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٣] وَالتَّكْلِيفُ بِالْمَنَاهِي، يَسْتَدْعِي نِيَّةَ التَّرْكِ تَقَرُّبًا. وَلَا نِيَّةَ لِكَافِرٍ.

---

* **قوله: وفائدة الوجوب عقابهم على تركها في الآخرة:** وهذا دليل آخر من أدلة الجمهور حيث قالوا بأن ثمرة المسألة في العقوبة الأخروية، وقد تواترت النصوص بإثبات أن الكفار يعاقبون على تركهم لفروع الإسلام عقوبة زائدة على عقوبة ترك أصل الإسلام.

* **قوله: وقد صرح به النص:** أي صرح النص بإيقاع العقوبة على الكفار لتركهم فروع الإسلام نحو قوله: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۞ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت: ٦-٧] والزكاة من فروع الإسلام ومع ذلك قال: ويل، فأثبت لهم العقوبة بسبب الشرك وبسبب عدم إيتاء الزكاة، فدل ذلك على أنهم يعاقبون عقوبة زائدة بسبب عدم إيتاء الزكاة، وإلا لما كان لذكره هنا فائدة.

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۞ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٣]. والصلاة من فروع أصل الإسلام.

* **قوله: التكليف بالمناهي:** هذا رد على الرد الآخر الذي يقول: إن الكفار مكلفون بالمناهي دون الأوامر لعدم صحة النية من الكفار، والمناهي لا تحتاج إلى نيته، فرد عليه المؤلف فقال: المناهي تحتاج إلى نية لأن الإنسان لا يؤجر ولا يثاب على ترك المنهي إلا إذا وجدت لديه النية، فإن العبد إذا ترك الخمر من أجل صحته، أو من أجل أنها لا تخطر على باله، فإنه لا يستحق الأجر

....

إلا إذا تركها خوفاً من الله، ورغبة فيما عند الله من الأجر؛ ولذلك قال: والتكليف بالمناهي يستدعى نية الترك تقرباً فهو يماثل الأوامر، وبالتالي لا فرق بينهما في هذه المسألة.

هذا كله حديث عن شروط التكليف المتعلقة بالشخص المكلف.

وَأَمَّا الثَّانِي: وَهِيَ شُرُوطُ الْمُكَلَّفِ بِهِ.

فَأَنْ يَكُونَ مَعْلُومَ الْحَقِيقَةِ لِلْمُكَلَّفِ،

تقدم معنا البحث الأول في الشروط المتعلقة بالشخص المكلف.

والآن نتكلم عن البحث الثاني وهو شروط التكليف المتعلقة بالفعل الذي يكلف به العبد مثل: الصلاة، الصوم، الحج...إلخ.

يشترط في الفعل المكلف به عدد من الشروط:

الشرط الأول :أن يكون الفعل المكلف به معلوماً، بمعنى أن العبد المكلف يعرف الفعل الذي كلف به، فلو قدر أنه لا يعرف الفعل الذي كلف به فحينئذ لا يكون مكلفاً.

والعلم بالفعل المكلف به نوعان:

النوع الأول:أن تعلم صورة الفعل المكلف به، لأنه لا يمكن أن تؤدي فعلاً وأنت لا تعرف صورته ولا كيفية عمله ولا طريقة أدائه، وحينئذ لا يرد الشرع بتكليفك بمثل ذلك.

النوع الثاني: أن تعلم بورود أمر الشارع بذلك الفعل المكلف به.

إذن الشرط الأول: أن يكون الفعل المكلف به معلوماً للمكلف،إذ لو لم يكن الفعل المكلف به معلوماً لم يتوجه قصده إليه، فعندنا أمران بهما تعلم الحقيقة **بحيث** نتصور كيفية الفعل،فإنه لو أمر الله بالصلاة وأنت لا تعرف الصلاة فإنك لا تكون مكلفاً بها لأنك لا تتصورها حينئذ.

فالعلم بالمكلف به على نوعين:

النوع الأول: أن يكون الفعل المكلف به معلوم الحقيقة، يعنى أن يتصور المكلف الفعل المكلف به وأن يعرف كيفيته بأن يكون معلوم الحقيقة للمكلف

وَإِلَّا لَمْ يَتَوَجَّهْ قَصْدُهُ إِلَيْهِ. مَعْلُومًا كَوْنُهُ مَأْمُورًا بِهِ، وَإِلَّا لَمْ يُتَصَوَّرْ مِنْهُ قَصْدُ الطَّاعَةِ وَالامْتِثَالِ. مَعْدُومًا، ....

إذ لو كان الفعل المكلف به مجهولاً لا يتصوره فحينئذ لا يمكن للمكلف أن يقصد ذلك الفعل المكلف به. لأنه لا يمكن أن يقصد فعلاً هو يجهله.

ولو جاءنا رجل من بلد أجنبي وأسلم وهو لا يعرف الصلاة، وقلنا له: يجب عليك أن تصلي، قال: أنا لا أعرف كيف أصلي. قلنا: لابد أن تصلي. فقولنا هذا مخالفٌ للشرع لأن من شروط التكليف معرفة صورة الفعل المكلف به إذ كيف يقصد فعلاً لا يعرف صورته.

* **قوله: وإلا لم يتوجه قصده إليه**: يعني وإن لم يكن الفعل متصوراً معلوم الحقيقة، لم يمكن أن يتوجه قصد المكلف إلى ذلك الفعل،لأنه يجهله ولا يفعل فعلاً يجهله.

النوع الثاني: أن يعلم ورود أمر الشارع به.

* **فقوله: معلوماً كونه مأموراً به**: أي مأموراً به من قبل الشارع.

* **قوله: وإلا لم يتصور منه قصد**: يعني إذا لم يكن المكلف لا يعلم بورود أمر الشارع به فحينئذ لا يمكن أن يتصور أن يقصد العبد المكلف طاعة الله بذلك الفعل الذي لم يعلم أن الله تعالى يأمر به.

إذن هذا هو الشرط الأول من شروط الفعل المكلف به: أن يكون الفعل معلوماً.

الشرط الثاني: أن يكون الفعل المكلف به معدوماً يعنى لم يوجد بعد، مثال ذلك: لو قلت لك: صل صلاة المغرب التي صليتها قبل قليل؛ فإنك ستقول: أنا صليتها فكيف أصليها مرة أخرى.

إِذْ إِيجَادُ الْمَوْجُودِ مُحَالٌ.

وَفِي انْقِطَاعِ التَّكْلِيفِ حَالَ حُدُوثِ الْفِعْلِ خِلاَفٌ، الأَصَحُّ يَنْقَطِعُ، خِلاَفًا لِلأَشْعَرِيِّ.

* **قوله: إذ إيجاد الموجود محال**: لأن صلاة المغرب قد حصلت منك قبل دقائق، فكونك توجد نفس الصلاة التي وجدت قبل قليل، هذا غير متصور، فإنه يمكن أن يرد إليك تكليف بإيجاد صلاة مغرب ثانية هذا متصور، لكن لا يتصور الأمر بإيجاد موجود كان، فأقول لك: أد نفس الصلاة التي أديتها قبل قليل؛ فهذا محال.

* **قوله: وفي انقطاع التكليف حال حدوث الفعل**: عندما كلفت بصلاة المغرب لما ابتدأت بصلاة المغرب وكلفت بالقيام بها، هل انقطع التكليف أثناء حدوث الفعل؟ أم ما زال باقياً حتى تنتهي الصلاة؟

فيه قولان:

القول الأول: قول الأشاعرة، يقولون: إذا ابتدأ بالفعل انقطع التكليف.

الثاني: قول المعتزلة، يقولون: لا ينقطع التكليف إلا بعد الانتهاء.

ما هو الأرجح قول المعتزلة أم قول الأشاعرة؟

هذه المسألة لها أصل عقدي فنرجع إليه، فإن هذه المسألة مبنية على المراد بالقدرة، هل القدرة هي التي تكون قبل الفعل، أو هي التي تكون حال الفعل؟

عندما تؤدي الصلاة يشترط قبل ذلك أن يوجد عندك قدرة قبل فعل الصلاة، ويشترط أيضاً حال الفعل وجود قدرة ثانية غير القدرة الأولى. وأهل السنة يثبتون القدرتين معاً، القدرة التي قبل الفعل والقدرة المقارنة للفعل.

والمعتزلة يثبتون القدرة السابقة للفعل فقط.

والأشاعرة يثبتون القدرة المقارنة للفعل فقط؛ وحينئذ نشأ الخلاف.

وَأَنْ يَكُونَ مُمْكِنًا، إِذِ الْمُكَلَّفُ بِهِ مُسْتَدْعىً حُصُولُهُ، وَذَلِكَ مُسْتَلْزِمٌ تَصَوُّرَ وُقُوعِهِ، وَالْمُحَالُ لَا يُتَصَوَّرُ وُقُوعُهُ، فَلاَ يُسْتَدْعَى حُصُولُهُ، فَلاَ يُكَلَّفُ بِهِ؛ هَذَا مِنْ حَيْثُ الْإِجْمَالِ.

أَمَّا التَّفْصِيلُ:...

وعلى هذا نقول: إن الأمر الشرعي كان متوجهاً للعبد قبل الفعل وحال الفعل أيضاً.

الشرط الثالث من شروط الفعل المكلف به: الإمكان.

* **قوله: وأن يكون ممكناً:** أي من شروط التكليف أن يكون غير مستحيل.

* **قوله: إذ المكلف به:** يعني الفعل الذي طلب الشارع فعله.

* **قوله: مستدعىً حصوله:** يعني يطلب من العبد أن يفعله.

* **قوله: وذلك مستلزم تصور وقوعه.** يعني كون الفعل يطلب من العبد أن يفعله يستلزم أن يكون متصوراً.

* **قوله: والمحال لا يتصور وقوعه:** أي أن المحال لا يمكن تصوره وبالتالي فلا يمكن أن يقع التكليف به. هذا دليل من يرى أن الفعل المكلف به لابد أن يكون ممكناً، أما غير الممكن فلا يقع التكليف به لأنه غير متصور.

فنقول: هذا الكلام فيه ما فيه، وذلك لأن غير الممكن بعضه يتصور وبعضه لا يتصور، مثال ذلك: لو قلت لك: تصور أنك تطير في الهواء، فهذا ممكن أن يتصور في الذهن. فقوله هنا: أن كل فعل مستحيل لا يتصور عقلاً. هذا ليس بصحيح، وحينئذ يكون هذا الاستدلال فيه ما فيه.

* **قوله: وأما التفصيل:** هنا يريد المؤلف أن يقسم المستحيلات إلى نوعين، أحدهما المحال لنفسه والثاني المحال لغيره.

فَالْمُحَالُ ضَرْبَانِ، مُحَالٌ لِنَفْسِهِ، كَالْجَمْعِ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ، وَلِغَيْرِهِ، كَإِيمَانِ مَنْ عَلِمَ اللهُ تَعَالَى أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ. فَالْإِجْمَاعُ عَلَى صِحَّةِ التَّكْلِيفِ بِالثَّانِي، وَالْأَكْثَرُونَ عَلَى امْتِنَاعِهِ بِالْأَوَّلِ، لِمَا سَبَقَ، وَخَالَفَ قَوْمٌ، وَهُوَ أَظْهَرُ.

---

* **قوله: فالمحال ضربان: محال لنفسه كالجمع بين الضدين:** المراد بالضدين الأمران اللذان لا يجتمعان في محل واحد، مثال ذلك: هل يمكن أن تكون واقفاً وجالساً في وقت واحد؟ لا يمكن، هذان ضدان،وبالتالي لا يمكن أن يرد من الشارع أمر بالجمع بين الضدين. وهذا يقول به الأكثر،لكن بعض الأشاعرة خالف حتى في هذا القسم ووافقهم المؤلف، وقالوا: إنه يمكن أن يقع التكليف به من جهة الجواز وإن لم يقع به في الشرع. هذا هو النوع الأول.

* **قوله: ولغيره:** أي أن النوع الثاني من المستحيل المحال لغيره وليس لذاته.

* **قوله: كإيمان مَنْ عَلِمَ اللهُ تعالى أنه لا يؤمن:** كأن يتعلق علم الله بأن هذا الفعل لن يحصل، وحينئذ لا يمكن وقوعه، وبالتالي فإنه مستحيل ولكن ليست استحالة لذاته، وإنما لتعلق علم الله أنه لا يقع. وهذا هو النوع الثاني.

مثال ذلك أن الله يعلم أن صاحب المعصية لن يفعل الطاعة و لن يترك المعصية، فهذا ورد له تكليف بترك المعصية وفعل الطاعة، وهذا مستحيل وقوعه لا لذاته وإنما لأن علم الله قد تعلق بأنه لن يقع.

والنوع الثالث: لم يذكره المؤلف وهو المستحيل لا لذاته ولا لغيره، ولكن لعدم آلته، مثال ذلك: الطيران في الهواء هل هذا مستحيل لذاته؟ لا. هل هو مستحيل لغيره؟ لا، وإنما هو مستحيل لعدم آلته.

والنزاع في وقوع التكليف بالمحال شرعاً في النوع الثالث.

لَنَا، إِنْ صَحَّ التَّكْلِيفُ بِالْمُحَالِ لِغَيْرِهِ، صَحَّ بِالْمُحَالِ لِذَاتِهِ، وَقَدْ صَحَّ ثَمَّ، فَلْيَصِحَّ هُنَا.أَمَّا الْمُلَازَمَةُ، فَلأَنَّ الْمُحَالَ، مَا لَا يُتَصَوَّرُ وُقُوعُهُ، وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ. أَمَّا الْأُولَى فَظَاهِرَةٌ، إِذِ اشْتِقَاقُ الْمُحَالِ مِنَ الْحُؤُولِ عَنْ جِهَةِ إِمْكَانِ الْوُجُودِ.

---

* قوله: لنا: أي على أن التكليف قد يقع بالمحال عدد من الأدلة.

الدليل الأول:

* **قوله: إن صح التكليف بالمحال لغيره، صح بالمحال لذاته**: أي أن التكليف بالمحال لغيره ممكن، مثل إيمان أبي جهل فإنه قد وقع التكليف به فإذا وقع التكليف بالمحال لغيره فلا يبتعد أن يقع التكليف بالمحال لذاته.

فنقول لهم: إن الذي سميتموه محالاً لغيره هذا غير محال، ولكن هذا تصوركم أنتم أنه محال،فإن أبا جهل يمكن أن يؤمن فعنده قدرة عقلية والدلائل حاضرة، فهو يمكن أن يؤمن لكنه ترك ما هو قادر عليه، يعني أمر الشرع.

فقوله: إن صح التكليف بالمحال لغيره: مثل إيمان أبي جهل.

وقوله: صح التكليف بالمحال لذاته: قلنا: بينهما فرق، فالمحال لغيره ليس محالاً أصلاً، هذه تسميتكم أنتم، وإلا فإنه ممكن.

* **قوله: فلأن المحال ما لا يتصور وقوعه**: قلنا: هذا غير صحيح ، المحال يتصور وقعه، و هو مشترك بين المحال لذاته والمحال لعدم آلته.

* **قوله: أما الأولى**:أي أن دليل المقدمة الأولى وهي قوله:المحال لا يتصور وقوعه. أن اشتقاق المحال أخذ من الحؤول وهو الذي لا يمكن وقوعه وهذا اشتقاق لغوي، وفيه ما فيه.

أَمَّا الثَّانِيَةُ، فَلأَنَّ خِلاَفَ مَعْلُومِ اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ، وَبِهِ احْتَجَّ آدَمُ عَلَى مُوسَى[1]، فَلاَ يُتَصَوَّرُ وُقُوعُهُ، وَإِلَّا انْقَلَبَ الْعِلْمُ الْأَزَلِيُّ جَهْلاً. وَقَدْ جَازَ التَّكْلِيفُ بِهِ إِجْمَاعًا، فَلْيَجُزْ بِالْمُحَالِ لِذَاتِهِ، بِجَامِعِ الاِسْتِحَالَةِ،.................

* **قوله: وأما الثانية**: يعني المقدمة الثانية: قولهم بأنه مشترك، يعني هذا المعنى مشترك بين المحال لذاته والمحال لغيره.

* **قوله: فلأن خلاف معلوم الله تعالى محال وبه احتج آدم على موسى**: عندما قال له: أتلومني علي أمر قد كتبه الله علي قبل ذلك، فنقول: احتجاج آدم ليس على المعصية، إنما هو على المصيبة، لأن موسى لم يقل له: لماذا عصيت الله؟ وإنما قال له: لماذا أخرجت ذريتك من الجنة؟ فهو لم يلمه على المعصية، إنما على المصيبة، فالمصيبة يصح الاحتجاج فيها بالقدر، بخلاف المعاصي.

* **قوله: وإلا انقلب العلم الأزلي لله عز وجل جهلاً**: لأنه يقع خلاف معلوم الله، وهذا باطل.

* **قوله: وقد جاز التكليف به**: يعني بالمحال لغيره.

* **قوله: فليجز بالمحال لذاته بجامع الاستحالة**: يعني يجوز التكليف بالمحال لذاته قياساً على المحال لغيره بجامع كون كل من المحال لغيره والمحال لذاته مستحيلاً. وهذا الكلام ليس بصحيح،لأن المحال لغيره لا نسميه محالاً ولو سمي بهذا الاسم لم يصح القياس لأنه قياس لإثبات حكم شرعي بناء على اشتراك في اسم لغوي.

---

(١) حديث محاجة آدم موسى عليهما السلام أخرجه البخاري(٦٦١٤) (٢٦).

وَلَا أَثَرَ لِلْفَرْقِ بِالْإِمْكَانِ الذَّاتِيِّ، لِانْتِسَاخِهِ بِالِاسْتِحَالَةِ بِالْغَيْرِ الْعَرَضِيَّةِ.

وَأَيْضًا فَكُلُّ مُكَلَّفٍ بِهِ ، إِمَّا أَنْ يَتَعَلَّقَ عِلْمُ اللهِ تَعَالَى بِوُجُودِهِ، فَيَجِبُ. أَوْ لَا، فَيَمْتَنِعُ، وَالتَّكْلِيفُ بِهِمَا مُحَالٌ.

---

* **قوله: ولا أثر للفرق للإمكان الذاتي**:أي لا أثر للفرق بين النوعين لأن المحال لغيره يمكن من جهة ذاته. قلت:عدم الفرق لا يعني وجود المعنى المقتضي للقياس، مع أن الفروق بين القسمين كثيرة.

* **قوله: لانتساخه**: يعني لزوال الإمكان الذاتي.

* **قوله: بالاستحالة بالغَيْر**: وهو تعلق علم الله بأنه لا يقع.

* **قوله: العَرَضِية**: يعني التي جاءت بعد أن لم تكن، لأن العرض هو الذي يأتي ويزول.

الدليل الثاني للقول بجواز التكليف بالمحال:

* **قوله: فكل مكلف به**: يعني أن كل فعل يمكن أن يقع التكليف به يكون على نوعين:

النوع الأول: أن يتعلق علم الله بوجوده، فحينئذ يكون واجباً.

النوع الثاني: أن يتعلق علم الله بأنه لا يوجد، فحينئذ يكون ممتنعاً.

* **قوله: والتكليف بهما محال**: هكذا قرر المؤلف عفا الله عنه، ويترتب على ذلك لازم شنيع، وهو أن المعاصي لا يؤاخذ بها بنو آدم؛ لأنهم يقولون: ما تعلق علم الله بأنه لا يقع، لا يقع التكليف به لأنه محال لغيره؛ ولذلك قال بعض الأشاعرة: أن كل ما يفعله بنو آدم فهو طاعة لله لأنهم يفعلون ما قدره الله عليهم؛ فانظر إلى ما أدى إليه خطؤهم في هذه المسألة، فقد وقعوا في خطأ أوصلهم إلى خطأ آخر!

قَالُوا: هَذَا يَسْتَلْزِمُ أَنَّ التَّكَالِيفَ بِأَسْرِهَا تَكْلِيفٌ بِالْمُحَالِ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ. قُلْنَا: مُلْتَزَمٌ. وَالْإِجْمَاعُ إِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ الْعَقْلِيَّ فَمَمْنُوعٌ، أَوِ الشَّرْعِيَّ، فَالْمَسْأَلَةُ عِلْمِيَّةٌ، وَالْإِجْمَاعُ لَا يَصْلُحُ دَلِيلاً فِيهَا لِظَنِّيَّتِهِ، بِدَلِيلِ الْخِلَافِ فِي تَكْفِيرِ مُنْكِرِ حُكْمِهِ، عَلَى مَا سَيَأْتِي.

---

* **قوله: هذا يستلزم أن التكاليف بأسرها تكليف بالمحال:** يعني قولكم السابق يستلزم أن تكون التكاليف كلها تكاليف بالمحال وقد وقع الإجماع على خلاف ذلك، وأجاب المؤلف عن ذلك بقوله: وهذا نلتزمه فإن جميع التكاليف تكاليف بالمحال، وبالتالي لا يقع أي تكليف من الشرع وتكون جميع أفعال بني آدم طاعات، حتى المعاصي تكون طاعات على عقائد هؤلاء. والعياذ بالله..

* **قوله: وهو باطل بالإجماع:** أي التزامكم السابق باطل بالإجماع، وبالتالي نقول: هذا معتقد فاسد مخالف لمقتضى النصوص الشرعية التي وردت بأن من فعل المعصية فإنه يستحق أن يعاقب، والنصوص متواترة بأن فاعل المعصية مستحق للعقوبة، وبالتالي فإن القول الذي يؤدي إلى هذه النتيجة يكون فاسداً.

* **قوله: الإجماع:** أي الذي وردنا وأنتم تستدلون به وهو الإجماع على أنه لا يصح وصف جميع الأحكام الشرعية بالاستحالة.

* **قوله: لا يصلح دليلاً فيها لظنيته:** أي هذا الإجماع الذي تستدلون به لا يصح الاستدلال به، لأن هذه المسألة عقلية، فلا يصح إلا أن تأتوا بإجماع العقلاء، وإجماع العقلاء لا يمكن أن يوجد في هذه المسألة، أما الإجماع الشرعي

فلا يمكن أن نستدل به هنا؛ لأن هذه مسألة عقلية ولا يصح أن نستدل بالإجماع الشرعي لأن المسألة العقلية لا بد فيها من القطع والجزم، والإجماع الشرعي ليس مقطوعاً به،بدلالة أن منكر أصل الإجماع لا يعد كافراً،ولو كان الإجماع قطعياً لكان منكره كافراً.

فنقول: التكفير مسألة شرعية لا يستدل فيها إلا بالأدلة الشرعية لا بالأدلة العقلية، ثم إن التكفير مسألة ليست متعلقة بالقطع فقد تكون أشياء مقطوعاً بها وينتفي التكفير فيها لوجود شبهة أو عذر، مثلاً لو جاءنا إنسان لا يعلم أن الحج واجب، مع أن الحج وجوبه قطعي والحج مجمع عليه لا نقول: يكفر؛ لورود الشبهات عنده، فلا تلازم بين القطعية وبين التكفير، وبالتالي لا يصح لكم مثل هذا القول:أن الإجماع لا يصلح دليلاً في مثل هذه المسألة العقلية لكون الإجماع ظنياً.

ودعوى أن العقائد لا يصح الاستدلال فيها بالأدلة الشرعية دعوى باطلة مبنية على توهمات فاسدة بمضادة العقل للشرع، ودعوى وجود إجماع عقلي وأنه حجة دعوى غريبة.

ونقول: قولكم هنا: أن الإجماع الشرعي ظني، ليس بصحيح بل الأدلة متواترة على حجية الإجماع فيكون الإجماع قطعياً. وسيأتي إن شاء الله الكلام على هذه المسألة. ووجود الخلاف .على فرض الاعتداد بقول المخالف .لا ينافي قطعية الإجماع، فكم من دليل قطعي يحصل الاختلاف فيه. والمحال لا يقع التكليف به، والدليل قوله تعالى:﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦] فإن

....

هذا دليل ينفى التكليف بما لا يطاق وما لا يستطاع، والمتأمل في الشريعة يجدها كذلك، والمتأمل في عدل الله ورحمته يعلم أن الله بفضله ورحمته لا يكلف ما لا يستطاع، وكذلك المتأمل في حكمة الله لا يمكن أن يكلف بما لا يستطاع، إذ الحكيم لا يأمر بشيء إلا إذا أمكن فيه الامتثال، وغير المستطاع لا يمكن امتثاله.

خَاتِمَةٌ:

لَا تَكْلِيفَ إِلَّا بِفِعْلٍ، وَمُتَعَلَّقُهُ فِي النَّهْيِ: كَفُّ النَّفْسِ، وَقِيلَ: ضِدُّ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ.

هذا الفصل معقود في الأمور التي يقع التكليف بها.

* **قوله: لا تكليف إلا بفعل:** هل التكليف منحصر في الأفعال أو يشمل أيضاً التروك؟ مثال الأفعال قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ومثال التروك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣] وحينئذ نقول: إن التكليف يقع بالأفعال بلا إشكال لورود التكليف بمثل ذلك وتواتر النصوص فيه ويكون المتعلق هو الفعل. لكن يبقى عندنا متعلق التكليف في النواهي، ما هو؟ هل يتعلق بالترك أو بفعل الضد؟

* **قوله: ومتعلقه في النهي: كف النفس:** هذا هو قول جمهور أهل العلم، فالتكليف إما أن يقع بفعل، وإما بترك وكف.

* **قوله: وقيل: ضد المنهي عنه:** أي القول الثاني: أن متعلق التكليف في النواهي ليس الكف، وإنما بفعل أمور مضادة للفعل المنهي عنه.

والمراد بالضدين: اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان. مثال ذلك: جاءت الشريعة بالنهي عن القتل، فما هو متعلق النهي عن القتل؟

الجمهور يقولون: متعلقه هو كف النفس عن الإقدام على هذا الفعل، وهو القتل.

والقول الثاني: يقولون: متعلق النهي فعل أمر مضاد للفعل المنهي عنه، لأنه لا يمكن أن يثاب المكلف على ترك المنهي عنه بدون أي فعل، وحينئذ نقول: هو مكلف بفعل يضاد الفعل الأول، إما بجلوس، أو بصلاة، أو بذهاب ... إلخ، فالمقصود أن يوقع المكلف عند النهي أحد أضداد الفعل المنهي عنه.

وَعَنْ أَبِي هَاشِمٍ[1]: الْعَدَمُ الْأَصْلِيُّ.

لَنَا: الْمُكَلَّفُ بِهِ مَقْدُورٌ، وَالْعَدَمُ غَيْرُ مَقْدُورٍ فَلاَ يَكُونُ مُكَلَّفًا، فَهُوَ إِمَّا كَفُّ النَّفْسِ، أَوْ ضِدُّ الْمَنْهِيِّ، وَكِلاَهُمَا فِعْلٌ.

احْتُجَّ بِأَنَّ تَارِكَ الزِّنَى مَمْدُوحٌ، حَتَّى مَعَ الْغَفْلَةِ عَنْ ضِدِّيَّةِ تَرْكِ الزِّنَى، فَلَيْسَ إِلَّا الْعَدَمُ.

---

* **قوله: وعن أبي هاشم: العدم الأصلي**: هذا هو القول الثالث يقول: إن متعلق النهي هو العدم الأصلي بحيث لا يوقع أي فعل.

* **قوله:لنا**: يعني أدلة أصحاب القول الأول بأن متعلق التكليف في النواهي هو كف النفس.

* **قوله:المكلف به مقدور**: أي أن المنهي عنه وهو ترك الزنا مقدور، لكن العدم هذا ليس هو من فعل المكلف، ففعل المكلف هو الترك والكف، وإعدام الأفعال، أما عدم الفعل والعدم الأصلي فإنها ليست من فعل المكلف، إنما هو من خلق الله أصالةً، بدون أن يكون للمكلف فيه فعل وحينئذ لا يمكن أن يكون العبد مكلفاً به، وهذا يدلنا على أن المكلف به هو الترك وكف النفس.

* **قوله: فهو إما كف النفس أ المنهي عنه**: يعني أن المكلف به في النواهي إما كف النفس كما يقول ا- ور،أو ضد المنهي عنه كما هو القول الثاني، وكلا القولين فعل، فالترك وذ الضد كلاهما فعل، فدل ذلك على أن التكليف في النواهي ليس متعلقاً بالعدم.

* **قوله: احتج**:أي أن المخالف. وهو أبو هاشم. استدل على أن متعلق

---

(١) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أصولي معتزلي، توفي سنة ٣٢١ هـ ينظر: المنتظم(٦/٢٦١) وفيات الأعيان(٢/٢٥٥) شذرات الذهب(٢/٢٨٩).

قُلْنَا: مَمْنُوعٌ، بَلْ إِنَّمَا يُمْدَحُ عَلَى كَفِّ نَفْسِهِ عَنِ الْمَعْصِيَةِ.

النهي العدم الأصلي بأن تارك الزنا ممدوح مع أنه لم يقع منه فعل، فقال: حتى مع الغفلة،فإنه لو قدر أنه غافل عن فعل الزنا إيجاداً وعدماً، فإنه يمدح لكونه قد ترك الزنا فدل ذلك على أن متعلق التكليف هو العدم.

❊ **قوله: قلنا: ممنوع، بل إنما يمدح على كف نفسه عن المعصية:** أي قول **أبي هاشم** بأن تارك الزنا يمدح مطلقاً، أجيب عنه بأن تارك الزنا لا يمدح شرعاً إلا إذا تركه لله عز وجل رغبة في أجر الآخرة، إنما يمدح تارك الزنا بسبب كف نفسه عن المعصية متى كان قاصداً بذلك وجه الله والدار الآخرة.

ما هي ثمرة هذه المسألة، وما هي الأمور المترتبة عليها؟

المسألة لها أصل عقدي في خلق الإنسان أفعال نفسه على قول بعض المعتزلة، فهم يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه، وبالتالي يقع التكليف في أفعاله وتروكاته من جهة عدمها ولو لم يكن من جهة إعدامها. بخلاف الجمهور الذين يقولون: العبد لا يخلق فعل نفسه فلا يتعلق التكليف إلا بفعل من أفعال المكلف إيجاداً أو إعداماً.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

الفصل الثالث: في أحكام التكليف.

* **قوله: في أحكام التكليف**: تقدم معنا أن خطاب الشارع على نوعين:

الأول: خطاب وضعي مثل: العلة، والشرط، والمانع، والسبب.

الثاني: خطاب تكليفي مثل: الخطاب بإيجاد فعل من الأفعال.

والفرق بين الخطاب الوضعي والخطاب التكليفي يتضح بأمور:

أولاً: الخطاب التكليفي لابد أن يتعلق بفعل المكلف، بخلاف الخطاب الوضعي، فقد يتعلق بفعل المكلف وقد يتعلق بغير فعله.

ثانياً: الخطاب الوضعي لابد أن يقارنه حكم تكليفي، بخلاف الخطاب التكليفي.

ثالثاً: الخطاب الوضعي قد يكون خارج قدرة العبد بخلاف الخطاب التكليفي فلابد أن يكون بمقدوره.

نمثل بمثال على ذلك وهو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] أقم الصلاة: هذا خطاب تكليفي لابد فيه من قدرة العبد، وهو من فعل العبد فيدل على الوجوب، فهذا خطاب تكليفي

وقوله:لدلوك الشمس: جعل دلوك الشمس علة لإيجاب صلاة الظهر، فهذا خطاب وضعي.

وهنا الخطاب الوضعي لا يمكن أن يأتي وحده، بل لابد أن يكون مقترناً بخطاب تكليفي وهو إيجاد صلاة الظهر. وهذا ليس في قدرة العباد ولا من أفعالهم، وهل هم الذين يجعلون الشمس تزول، أو يستطيعون جعل الشمس تزول؟

فنقول: هذا ليس في قدرة العباد ولا من أفعالهم، وقد يتعلق الخطاب

وَهِيَ خَمْسَةٌ كَمَا سَيَأْتِي قِسْمَتُهَا.

وَالْحُكْمُ، قِيلَ: خِطَابُ الشَّرْعِ..............................

الوضعي بعلمهم وقد لا يتعلق بعلمهم كأن يكون الإنسان نائماً، أو غير عالم بزوال الشمس.

* **قوله: وهي خمسة**: يعني أن أحكام التكليف تنقسم إلى خمسة أقسام: (الإيجاب، والندب، والكراهة، والتحريم،والإباحة).

* **قوله: والحكم**: المؤلف الآن يريد أن يعرف الحكم، هل يريد أن يعرف الحكم بإطلاق، أو الحكم الشرعي، أو الحكم التكليفي، فهذه تحتاج إلى تأمل.

الحكم في أصل اللغة هو: المنع، لذلك يقال: رجل حكيم يعني عنده عقل يمنعه من الإقدام على سفاسف الأمور، هذا معنى الحكم في اللغة.

وفي الاصطلاح العام: إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه. عندما تقول: محمد طويل. هذا حكم، خالد صادق. هذا حكم. فالحكم: إثبات أمر لآخر.

وعندما تقول: عليٌ ليس سيء الخلق. هذا حكم بالنفي.

والحكم الشرعي أحد أنواع الأحكام، لأن الأحكام منها ما هو حكم عقلي ومنها ما هو حكم عادي بالتجربة.

والحكم العقلي: مثل أن الواحد إذا أضيف إلى الواحد أصبح المجموع اثنين.

والحكم العادي: كأن تقول لا يكون هناك مطر بدون سحاب.

والحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين وهو تكليفي ووضعي.

* **قوله: قيل: خطاب الشارع**: يعني أن الحكم الشرعي هو ذات خطاب الشارع فهو الآية القرآنية أو الحديث النبوي. وعبر بالشارع لأن الشارع هو رب العالمين الذي شرع الأحكام وجعلها جزءاً من أجزاء الشريعة.

الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالِاقْتِضَاءِ أَوِ التَّخْيِيرِ.

وَقِيلَ: أَوِ الْوَضْعِ. وَالْأَوْلَى أَنْ يُقَالَ: مُقْتَضَى خِطَابِ الشَّرْعِ،............

* **قوله: المتعلق بأفعال المكلفين:** الأفعال عندهم تشمل الأقوال، وأعمال القلوب فإنها كلها يتعلق بها خطاب الشارع. وقال: المتعلق بأفعال المكلفين؛ لأن الخطاب الشرعي إذا لم يكن متعلقاً بأفعال المكلفين فإنه لا يكون حكماً شرعياً، مثل الخطاب المتعلق بذوات المكلفين، ومثل الخطاب المتعلق بالجنة والنار ومثل الخطاب الذي يصف رب العالمين، هذا ليس تكليفاً.

* **قوله: بالاقتضاء:** يعني الطلب.

* **قوله: أو التخيير:** يعني التسوية بين شيئين، أي الإباحة.

* **قوله: وقيل: أو الوضع:** يعني أنه زِيدَ في تعريف الحكم بأن قال بعضهم: أو الوضع. لماذا أتينا بالوضع؟ لإدخال الحكم الوضعي لأنه جزء من أجزاء الحكم الشرعي، فإن كان قوله هنا: والحكم يراد به الحكم التكليفي فلا يصح أن نضع: أو الوضع، في التعريف. وإن كان المراد به الحكم الشرعي مطلقاً فلا مانع من أن نضع هذه الإضافة.

هذا المنهج وهو تعريف الحكم الشرعي بأنه ذات خطاب الشارع هو منهج الأصوليين لأنهم أصالة ينظرون إلى الخطاب الشرعي كتاباً وسنة.

بينما الفقهاء يقولون: الحكم ليس هو ذات الخطاب، وإنما هو أثر الخطاب، ولذلك مثلاً عند الأصوليين الحكم هو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] نفس الآية القرآنية، وعند الفقهاء: الحكم الشرعي هو كون الصلاة واجبة.

* **قوله: والأولى أن يقال: مقتضى خطاب الشرع:** كأنه زيف التعريف

فَلاَ يَرِدُ قَوْلُ المُعْتَزِلَةِ: الخِطَابُ قَدِيمٌ، فَكَيْفَ يُعَلَّلُ بِالْعِلَلِ الْحَادِثَةِ؟

الأول واختار تعريفاً ثانياً، فاختار المؤلف أن يقال في تعريف الحكم الشرعي: هو مقتضى خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. فزاد كلمة: مقتضى، على طريقة الفقهاء الذين يعرفون الحكم بأنه أثر خطاب الشارع وليس هو الخطاب بنفسه.

* **قوله: فلا يرد قول المعتزلة: الخطاب قديم**: المعتزلة اعترضوا على التعريف الأول فقالوا: أنتم يا أيها الأشاعرة تقولون: خطاب الشارع، والخطاب الشرعي وكلام رب العالمين صفة قديمة عندكم فكيف يكون الحكم قديماً وهو متعلق بالمكلفين وهم حادثون؟ هذا اعتراض المعتزلة،على الأشاعرة الذين يقولون:صفة الكلام قديمة مطلقاً.

أما أهل السنة والجماعة فإنهم يقولون: صفة الكلام قديمة النوع حادثة الآحاد. وحينئذ لا يرد عليهم هذا الاعتراض ومن ثم نقول: هذا الاعتراض لا يرد علينا لأن صفة الكلام حادثة الآحاد وإن كانت قديمة النوع، ولذلك نزلت الآيات القرآنية بعد حدوث الحوادث، ومن ذلك قوله تعالى:﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَـٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] معناه أن الله لم يتكلم بهذا الكلام إلا بعد وقوع هذه الحادثة، ولذلك يقولون: إن الله متكلم ولا يزال متكلماً متى شاء، بخلاف الأشاعرة فإنهم يقولون: إن الله تكلم في الأزل ثم بعد ذلك لا يتكلم.

إذن هذا الاعتراض من المعتزلة لا يرد على مذهب أهل السنة، إنما يرد على مذهب الأشاعرة.

* **قوله: فكيف يعلل بالعلل الحادثة**: يعني الخطاب الشرعي القديم كيف يعلل بالعلل الحادثة، أو كيف يعلل الخطاب القديم بأمور حادثة؛ لأن

وَأَيْضًا فَإِنَّ نَظْمَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] لَيْسَ هُوَ الْحُكْمُ قَطْعًا، بَلْ مُقْتَضَاهُ، وَهُوَ وُجُوبُ الصَّلَاةِ، وَتَحْرِيمُ الزِّنَى عِنْدَ اسْتِدْعَاءِ الشَّرْعِ مِنَّا تَنْجِيزُ التَّكْلِيفِ.

ثُمَّ الْخِطَابُ، إِمَّا أَنْ يَرِدَ بِاقْتِضَاءِ الْفِعْلِ مَعَ الْجَزْمِ، وَهُوَ الْإِيجَابُ.

النصوص لم تنزل إلا بعد الحوادث، والخطاب القديم لا يمكن أن يكون معللاً بعلة حادثة. هذا كله اعتراض على مذهب الأشاعرة.

* **قوله: فإن نظم قوله تعالى:** ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]: هذا اعتراض ثان، وقوله: نظم، يعني الألفاظ والحروف الواردة في الآيات.

* **قوله: ليس هو الحكم قطعاً:** نقول: بل هو الحكم عند الأصوليين، فكيف يقطع المؤلف بما يخالف مذهب جميع الأصوليين.

* **قوله: بل مقتضاه:** يعني أن الحكم هو مقتضى الآية القرآنية الواردة وليس الحكم ذات لفظ الآية القرآنية. والمؤلف قد سار على طريقة الفقهاء وهي أن الحكم هو وجوب الصلاة وتحريم الزنا.

* **قوله: عند استدعاء الشرع منا تنجيز التكليف:** يعني عند طلب الشرع منا فعل الفعل المكلف به مباشرة وحينئذ في هذه الحال يكون هو الخطاب ذاته.

* **قوله: ثم الخطاب:** بين المؤلف تقسيم الخطاب وتقسيم الحكم الشرعي وقد تقدم معنا أن الحكم الشرعي له خمسة أقسام:

القسم الأول: الإيجاب: وهو أن يرد خطاب الشارع باقتضاء أي بطلب الفعل. مع الجزم أي الطلب المؤكد بدون أن يكون للعبد رخصة في ترك الفعل المطلوب، وهذا هو الإيجاب مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وأقيموا: طلب جازم يفيد الوجوب.

أَوْ لَا مَعَ الْجَزْمِ، وَهُوَ النَّدْبُ، أَوْ بِاقْتِضَاءِ التَّرْكِ مَعَ الْجَزْمِ، وَهُوَ التَّحْرِيمُ. أَوْ لَا مَعَ الْجَزْمِ، وَهُوَ الْكَرَاهَةُ. أَوْ بِالتَّخْيِيرِ، وَهُوَ الْإِبَاحَةُ. فَهِيَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، إِذْ هِيَ

القسم الثاني: الندب، وهو طلب للفعل لكنه غير جازم، مثل صيام يوم الاثنين وسنة صلاة المغرب. هذا طلب من الشارع لكن ليس على سبيل الجزم فيكون هذا من قبيل المندوب.

القسم الثالث: التحريم، وهو أن يرد الخطاب باقتضاء الترك أي بطلب ترك الفعل مع كون ذلك الخطاب جازماً، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢]. وقوله ﷺ: «**لا يدخل الجنة نمام**»[1] نهى عن النميمة بطريق الجزم.

القسم الرابع: الكراهة، وهي طلب الترك للفعل بدون جزم.

القسم الخامس: الإباحة، وهي خطاب من الشارع بالتخيير بين الفعل وعدم الفعل، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] أي التجارة في الحج. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]. وتقسيم الأحكام إلى إيجاب وكراهة وتحريم وندب وإباحة، يخالف ما رجحه المؤلف من أن الحكم مقتضى الخطاب.

* **قوله: فهي حكم شرعي**: اختلف الأصوليون في الإباحة هل هي حكم شرعي أو ليست بحكم شرعي؟

فالجمهور قالوا: إنها حكم شرعي لأنها خطاب من الشارع بالتخيير فما دام أنها خطاب من الشارع فإنها حكم شرعي.

---

(١) أخرجه البخاري(٦٠٥٦) بلفظ: قتات، ومسلم(١٠٥) باللفظين، والقتات هو النمام.

مِنْ خِطَابِ الشَّرْعِ، خِلاَفًا لِلْمُعْتَزِلَةِ، لِأَنَّهَا انْتِفَاءُ الْحَرَجِ، وَهُوَ قَبْلَ الشَّرْعِ، وَفِي كَوْنِهَا تَكْلِيفًا خِلاَفٌ.

---

* **قوله: خلافاً للمعتزلة**: قال بعض المعتزلة: الإباحة ليست حكماً شرعياً، بل هي حكم عقلي، قالوا: الأصل في الأشياء هو الإباحة، وهذه القاعدة ثابتة قبل ورود الشرائع فهي مستفادة من العقول، فحينئذ تكون الإباحة حكماً عقلياً وليست حكماً شرعياً، هذا يقوله الكعبي(١) من المعتزلة.

والصواب أن **الإباحة حكم شرعي** لأن الشريعة قد جاءت في أشياء بالتصريح بالإباحة فيها مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة:١٩٨] ثم إن الإباحة الأصلية إنما ثبتت بالشرع ولم تثبت بدليل العقل.

* **قوله: وفي كونها تكليفاً خلاف**: هل الإباحة من التكليف أم لا؟ موطن خلاف بين العلماء وقد تقدم معنا ذكر الأقوال فيما مضى. ومنشأ الخلاف هو في حقيقة التكليف، فإن قلنا: التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي فإن الإباحة لا تكون تكليفاً إذ ليس فيها أمر ولا نهي.

وإن قلنا: إن التكليف هو مقتضى خطاب الشارع فالإباحة من التكليف.

وتلاحظون الفرق بين الحكم التكليفي وبين التكليف، فالإباحة حكم تكليفي على الصحيح، وليست من التكليف. ففرق بين المصطلحين.

---

(١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، معتزلي متكلم، اختلف في تاريخ وفاته ما بين سنة سبعة عشر، و تسع وعشرين وثلاث مئة، وله من التصانيف: كتاب المقالات، وكتاب الغرر، وكتاب الجدل.

ينظر: الأنساب(٥/٨٠) سير أعلام النبلاء(١٤/٣١٣) طبقات الحنفية(٢/٢٤٢) لسان الميزان(٣/٢٥٥).

فَالْوَاجِبُ، قِيلَ: مَا عُوقِبَ تَارِكُهُ، وَرُدَّ بِجَوَازِ الْعَفْوِ، وَقِيلَ: مَا تُوُعِّدَ عَلَى تَرْكِهِ بِالْعِقَابِ، وَرُدَّ بِصِدْقِ إِيعَادِ اللهِ تَعَالَى، وَلَيْسَ بِوَارِدٍ عَلَى أَصْلِنَا، لِجَوَازِ تَعْلِيقِ إِيقَاعِ الْوَعِيدِ بِالْمَشِيئَةِ،...

---

* **قوله: فالواجب:** بدأ المؤلف في الحكم الشرعي التكليفي الأول وهو الواجب على طريقة الفقهاء وهو المنهج الذي ارتضاه المؤلف.

وعند الأصوليين: الحكم هو الإيجاب إن كان متعلقاً بالله تعالى والوجوب إن كان متعلقاً بالمكلف.

* **قوله: ما عوقب تاركه:** أي الذي عوقب تاركه، وهذا يخرج المباح، والمندوب والمكروه لأنه لا عقاب فيهم، وتاركه: لإخراج الحرام فإنه يعاقب فاعله لا تاركه.

* **قوله: ورد بجواز العفو:** أي أن هذا التعريف رد ولم يرتضه بعض العلماء لجواز العفو، فإن الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب، فقولهم: ما عوقب تاركه: فيه نظر، لأنه قد يعفى عن التارك إما برحمة رب العالمين لقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، أو بتوبة من العبد بعد ذلك.

* **قوله: وقيل: ما توعد تاركه بالعقاب:** هذا قول آخر في تعريف الواجب، وقالوا: ما توعد، لأن تارك الواجب قد يعفى عنه.

* **قوله: ورد بصدق إيعاد الله تعالى:** أي أن طائفة قالت: هذا التعريف لا يصح لأن الله تعالى إذا وعد بشيء لا بد أن يفي بما وعد به.

* **قوله: وليس بوارد على أصلنا:** أي أن هذا الرد ليس بوارد على

أَوْ لِأَنَّ إِخْلَافَ الْوَعِيدِ مِنَ الْكَرَمِ شَاهِدًا، فَلَا يَقْبُحُ غَائِبًا. ثُمَّ قَدْ حُكِيَ عَنِ الْمُعْتَزِلَةِ، جَوَازُ أَنْ يُضْمَرَ فِي الْكَلَامِ مَا يَخْتَلُّ بِهِ مَعْنَى ظَاهِرِهِ، وَهَذَا مِنْهُ.

وَالْمُخْتَارُ مَا ذُمَّ شَرْعًا تَارِكُهُ مُطْلَقًا، ....

مذهبنا وقاعدتنا، وهذا اعتراض غير وجيه بالنسبة إلى مذهبنا لأنه يمكن أن يعلق الوعيد بالمشيئة كما في قوله تعالى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

* **قوله: لأن إخلاف الوعيد من الكرم شاهداً، فلا يقبح غائباً**: هذا جواب آخر، أن من وعد غيره بالعقوبة ثم عفى عنه بعد ذلك، فإن هذا من الكرم، فإذا كان هذا محبوباً في الشاهد، فمن باب أولى فيما يتعلق بالله تعالى.

* **قوله: لأن إخلاف الوعيد**: يعني بخلاف الوعد فلا يحسن الخلف فيه.

* **قوله: من الكرم شاهداً**: يعني في أحوال الناس فلا يقدح غائباً.

* **قوله: جواز أن يضمر في الكلام ما يختل به معنى ظاهره، وهذا منه**: هذا جواب آخر بأنه قد حُكي عن المعتزلة أنه يجوز أن يضمر في الكلام ضمائر يختل بها معنى الظاهر فلنجعل هذا منه، بحيث تكون النصوص الواردة في إيقاع العقوبة على فاعل الكبيرة، نضع فيها ضمائر تختل بها الظواهر كما تقولون أنتم يا أيها المعتزلة.

* **قوله: والمختار**: يعني في تعريف الواجب.

* **قوله: ما ذُم شرعاً تاركه مطلقاً**: هذا تعريف آخر غير التعريفين السابقين، وهو ما ذم شرعاً، فنسبه للشرع لإخراج ما ذم بحسب الأعراف أو بحسب اللغة.

* **قوله: تاركه**: لإخراج الحرام لأنه يذم فاعله.

وَهُوَ مُرَادِفٌ لِلْفَرْضِ عَلَى الْأَصَحِّ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَعِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ، الْفَرْضُ: الْمَقْطُوعُ بِهِ، وَالْوَاجِبُ: الْمَظْنُونُ،

---

* **قوله: مطلقاً:** لأن هناك واجبات على التخيير مثل خصال كفارة اليمين. من حلف على يمين ثم حنث في يمينه، وجب عليه أحد ثلاث خصال: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو إعتاق رقبة، كل خصلة من هذه الخصال يقال: إنها واجب، ومن فعلها يقال: إنه قد فعل الواجب، فعندما يترك المكلف الخصلة الثالثة، لا نقول: ذم شرعاً تاركها، لكن الترك هنا ليس تركاً مطلقاً وإنما تركه بشرط الإتيان بما يعوض عنه.

ومثال هذا في الواجب الموسع: صلاة الظهر واجبة من أول الوقت،فإنه لو أخرها بعدها بعشر دقائق أو عشرين دقيقة لا يقال: بأنه يذم، لأن الترك هنا ليس مطلقاً، وإنما الترك على سبيل الإتيان بالبدل.

* **قوله: وهو مرادف للفرض على الأصح:** هل الواجب والفرض يدلان على معنى واحد، أو يدلان على معان مختلفة؟

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن الفرض والواجب مترادفان فهما يدلان على معنى واحد. وهذا هو قول الجمهور. فإن صلاة الظهر فرض وهي في نفس الوقت واجبة، والنفقة على الأقارب فرض، وواجبة.

القول الثاني وقال به الحنفية حيث فرقوا فقالوا: الفرض هو ما ثبت الإلزام به بدليل مقطوع به مثل:﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فإن هذه آية قرآنية مقطوع بها تفيد أن الصلاة فرضٌ بينما الواجب هو ما لم يرد فيه دليل قطعي وإنما ورد فيه دليل ظني بالإلزام بالفعل، ويمثلون له بصلاة الوتر، فهي عندهم واجبة وليست بفرض.

إِذِ الْوُجُوبُ لُغَةً: السُّقُوطُ، وَالْفَرْضُ: التَّأْثِيرُ وَهُوَ أَخَصُّ، فَوَجَبَ اخْتِصَاصُهُ بِقُوَّةٍ حُكْمًا، كَمَا اخْتُصَّ لُغَةً، وَالنِّزَاعُ لَفْظِيٌّ، إِذْ لَا نِزَاعَ فِي انْقِسَامِ الْوَاجِبِ إِلَى ظَنِّيٍّ وَقَطْعِيٍّ، فَلْيُسَمُّوا هُمُ الْقَطْعِيَّ مَا شَاءُوا.

لماذا فرقتم أيها الحنفية بين الفرض والواجب؟

قالوا: باعتبار المعنى اللغوي، فإن الفرض في اللغة آكد من الواجب لأن الوجوب في اللغة هو السقوط، قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، فإن البعير يذبح وهو واقف، فحينئذ إذا ذبح البعير وهو واقف سقط بجنبه على الأرض فمعنى الواجب هنا: السقوط.

بينما الفرض يراد به التأثير أو الإيجاب المؤكد فحينئذ هو أخص من مجرد الوجوب. قالوا: وحينئذ يجب أن نضع للفظة الفرض مدلولاً آكد من مدلول كلمة الواجب.

* **قوله: فوجب اختصاصه:** أي فوجب اختصاص لفظ الفرض بمعنى لا يوجد في الواجب.

* **قوله: بقوة حكماً كما اختص لغة:** يعني فوجب اختصاص لفظ الفرض بقوة في الإيجاب من جهة الحكم الشرعي، كما اختص لفظ الفرض بقوة على لفظ الوجوب من جهة اللغة.

* **قوله: والنزاع لفظي:** أي أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا يترتب عليه ثمرات فقهية، لأن الذين يقولون بأن الفرض هو الواجب، يقولون: الوجوب ليس على درجة واحدة، بل هو متعدد المراتب، ولذلك فرق بين

إيجاب الصلاة وإيجاب الحج وإيجاب النذر وإيجاب إعفاء اللحية، فالواجبات عندهم متعددة المراتب.

وعند الجمهور يقولون الواجبات تنقسم إلى ما هو قطعي وما هو ظني وحينئذ نسميه واجباً قطعياً وأنتم تسمونه فرضاً، ونحن نسميه واجباً ظنياً وأنتم تسمونه واجباً، فالخلاف إنما هو في الألفاظ فقط.

ثُمَّ لِنَتَكَلَّمَ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَحْكَامِ.

الْوَاجِبُ: وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الْأُولَى: الْوَاجِبُ يَنْقَسِمُ إِلَى مُعَيَّنٍ، كَإِعْتَاقِ هَذَا الْعَبْدِ،....................

---

* **قوله: الأولى:** أي المسألة الأولى في تقسيم الواجب باعتبار تعينه أو التخيير فيه.

* **قوله:** الواجب ينقسم: أي أن الواجب ينقسم إلى عدد من الأقسام:

القسم الأول: واجب معين. فالواجبات المعينة: فعل واحد أوجبه الشارع لا تخيير فيه مثل إيجاب الصلاة، والصوم... الخ.

القسم الثاني: واجبات غير معينة وغير محصورة. مثال ذلك: يجب على الإنسان أن يزوج موليته من الكفء، والأكفاء غير معينين، فمتعلق الواجب غير معين.

القسم الثالث: ما كان الوجوب فيه متعيناً بخصال محدودة يخير بينها المكلف، وهذا يسمونه: الواجب المخير. مثال ذلك، قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] فالعبد مخير بين هذه الخصال: الصيام، أو الإطعام، أو الذبح، فهذا يقال له: الواجب المخير، لماذا قيل له: مخير؟

لتعدد الخصال فيه، ولأن الخصال محصورة في العدد.

وإثبات هذا التقسيم يقول به جماهير أهل العلم، خلافاً لبعض المعتزلة.

* **قوله: إلى معين:** أي أن الواجبات منها ما هو معين.

* **قوله: كإعتاق هذا العبد:** أي لو جاء وقال: اعتق هذا العبد. فعتق هذا العبد يصبح واجباً معيناً، فلا يصح عتق عبد غيره.

وَالتَّكْفِيرِ بِهَذِهِ الْخَصْلَةِ، وَإِلَى مُبْهَمٍ فِي أَقْسَامٍ مَحْصُورَةٍ كَإِحْدَى خِصَالِ الْكَفَّارَةِ، وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ: الْجَمِيعُ وَاجِبٌ، وَهُوَ لَفْظِيٌّ، وَبَعْضُهُمْ: مَا يُفْعَلُ، وَبَعْضُهُمْ: وَاحِدٌ مُعَيَّنٌ، وَيَقُومُ غَيْرُهُ مَقَامَهُ.

---

* **قوله: والتكفير بخصلة معينة:** هذا كله واجب معين.

* **قوله: وإلى مبهم في أقسام محصورة:** القسم الثاني: الواجب المبهم،أو الواجب المخير. وهذا الواجب لا يكون كذلك إلا إذا كان محصور الأقسام، أما إذا كان غير محصور الأقسام، مثل: تزويج مولية الإنسان من الكفء. فهذا لا يدخل في هذا القسم.

* **قوله: كإحدى خصال الكفارة:** فالواجب هنا هو أحد الخصال على التخيير. والجمهور هم الذين يقولون بهذا.

* **قوله: وقال بعض المعتزلة: الجميع واجب:** أي جميع الخصال الثلاث واجبة وتبرأ ذمة الإنسان بفعل أحد هذه الأشياء.

* **قوله: والنزاع لفظي:** لأن المحصلة أنه لن يفعل إلا خصلة واحدة.

وبعضهم يقول: إنه حقيقي يترتب عليه أنه إذا فعل الخصال الثلاث، هل يقال بأنه يؤجر على كل واحدة منها أجر الواجب أم لا يؤجر أجر الواجب إلا في الأولى فقط وبقية الخصال يؤجر عليها أجر الندب.

* **قوله: وبعضهم ما يفعل:** يعني أن بعض المعتزلة قال: إن الواجب في خصال الكفارة هو ما يفعله المكلف فالذي سيفعله بعد ذلك هو الواجب ولا نقول: إنه واجب مخير.

* **قوله: وبعضهم: واحد معين...:** أي قال بعض الأصوليين بنفي الواجب المخير، والواجب في خصال الكفارة فعل واحد معين، لكن بقية الخصال تقوم مقام هذا الواجب.

لَنَا: الْقَطْعُ بِجَوَازِ قَوْلِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ: خِطْ هَذَا الثَّوْبَ، أَوِ ابْنِ هَذِهِ الْحَائِطَ، لَا أُوجِبُهُمَا عَلَيْكَ جَمِيعًا، وَلَا وَاحِدًا مُعَيَّنًا، بَلْ أَنْتَ مُطِيعٌ بِفِعْلِ أَيِّهِمَا شِئْتَ، وَلِأَنَّ النَّصَّ وَرَدَ فِي خِصَالِ الْكَفَّارَةِ بِلَفْظِ (أَوْ)، وَهِيَ لِلتَّخْيِيرِ وَالْإِبْهَامِ.

قَالُوا: فَإِنِ اسْتَوَتِ الْخِصَالُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَصْلَحَةِ الْمُكَلَّفِ وَجَبَتْ، وَإِلَّا اخْتُصَّ بَعْضُهَا بِذَلِكَ، فَيَجِبُ.

---

* **قوله: لنا: القطع**: هو الآن يريد أن يثبت أن هناك واجبات على التخيير في الشريعة، فجاء بعدد من الأدلة:

الدليل الأول:الجواز العقلي، واستدل عليه بقوله: **القطع بجواز قول السيد لعبده: خِطْ هذا الثوب...**: فإنه لا يمتنع أن يقول السيد لخادمه: إما أن تفعل كذا وإما أن تفعل كذا. وإذا فعل أحد هذين الأمرين فإن ذمته تكون بريئة، وقد امتثل الأمر، وإن تركهما جميعهما عاقبه. وهذا لا تعارضه العقول، فدل ذلك على أنه جائز عقلاً.

الدليل الثاني: أن الشريعة قد وردت بإثبات واجبات على التخيير كما في خصال كفارة اليمين. واستدل عليه بقوله: **ولأن النص ورد في خصال الكفارة بلفظ (أو) وهي للتخيير والإبهام.**

* **قوله: قالوا: فإن ا ت الخصال بالإضافة إلى مصلحة المكلف وجبت ...**: هذا اعتراض من المعتزلة، قالوا: لا يخلو الحال من أحد أمرين، إما أن هذه الخصال أحدها أفضل من الخصال الأخرى فحينئذ يكون الواجب هو الأفضل، قالوا: لأنه يجب على الله تعالى أن يفعل الأفضل للمكلف، وإن كانت جميع الخصال تحقق المصلحة فلتكن جميع الخصال واجبة.

قُلْنَا: مَبْنِيٌّ عَلَى وُجُوبِ رِعَايَةِ الْأَصْلَحِ، ....

واعترض على هذا، بأن ذلك من باب التحكم على الله جل وعلا أن يوجب الجميع أو أن يوجب أحدها فله سبحانه أن يوجب ما يشاء، هذا الجواب يقول به الأشاعرة.

وأهل السنة يقولون: لا يمتنع أن تكون المصلحة تتحقق بأحد هذه الثلاثة الأشياء، فإذا فعل أحدها تحققت به المصلحة، ولم يعين الشارع أحد هذه الخصال الثلاثة لأن المصلحة تتحقق بفعل أحد هذه الأشياء الثلاثة، والمصلحة ليست متعلقة بفعل الجميع بحيث نوجب الجميع، وإنما تتحقق بأحد الخصال الثلاثة فهذا هو الجواب.

* **قوله: قلنا: مبني على وجوب رعاية الأصلح:** أي أن هذا الاستدلال مبني على وجوب رعاية المصالح على الله كما يقول المعتزلة.

والناس فيما يتعلق بمسألة الأصلح على ثلاثة مذاهب:

الأول: المعتزلة يقولون: يجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح للعباد.

الثاني: الأشاعرة يقولون: لا يفعل الأصلح، بل يفعل ما يشاء، وليس في الشريعة مصلحة للمكلف.

الثالث: أهل السنة يقولون: الله سبحانه يأمر بمصالح العباد ليس على سبيل الوجوب وإنما على سبيل التفضل منه سبحانه وتعالى والكرم، فإن الله تعالى قد أثبت للعباد أنه يفعل الأصلح لهم قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فالله تعالى يفعل الأصلح للعباد، ولكن هذا ليس وجوباً عليه سبحانه، لكنه من باب التفضل منه جل وعلا على عباده.

وَعَلَى أَنَّ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ ذَاتِيَّانِ، أَوْ بِصِفَةٍ، وَهُمَا مَمْنُوعَانِ

* **قوله: وعلى أن الحسن والقبح ذاتيان:** هذه مسألة التحسين ، هل الحسن والقبح ناتج من العقول أم هو من ذوات الأشياء، أو ناتج من الشرع؟

فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول الأشاعرة، يقولون: الشيء لا يكون حسناً ولا قبيحاً إلا بأمر الشارع، وقبل ورود أوامر الشارع لا يوجد حسن ولا قبح، أي قبل ورود الشرع لا نقول: الكذب قبيح، أو نقول: القتل سيء،فإن هذه الأشياء لم تصبح سيئة، إلا بعد نزول الشرع، قالوا: والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥].

القول الثاني: قول المعتزلة يقولون:حسن الأشياء وقبحها ثابت قبل ورود الشريعة لأن العقول قد أثبتت ذلك، وحينئذ فالعقوبة مترتبة على الحسن والقبح ولو لم يرد شرع.

القول الثالث: قول أهل السنة، يقولون: الحسن والقبح صفات ذاتية في الأشياء، فالصدق حسن، والكذب قبيح، قبل وجود الشرائع، وقبل وجود العقول، ولكن رب العالمين لا يعاقب إلا بعد نزول الشرائع ،ويدل على هذا ما ورد من النصوص من وصف الطيبات بأنها مباحة مثل قوله جل وعلا: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] فإن الأشاعرة يقولون: معنى الآية "يحل لهم الحلال" هذا معناه عندهم. وحينئذ يكون ليس في الآية معنى جديد ويكون المبتدأ هو الخبر،وكذلك في قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡۖ قُلۡ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤] يقول الأشاعرة: يحل لكم الحلال.

بَلْ ذَلِكَ شَرْعِيٌّ، فَلِلشَّرْعِ فِعْلُ مَا شَاءَ مِنْ تَخْصِيصٍ وَإِبْهَامٍ، قَالُوا: عَلِمَ مَا أَوْجَبَ، وَمَا يَفْعَلُ الْمُكَلَّفُ، فَكَانَ وَاجِبًا مُعَيَّنًا.

فعلى قولهم لا يكون هناك ثمرة جديدة في الآية، بل هذا نزع لدلالة الآية، وإنما طيب الأشياء وخبثها صفات ذاتية منذ أن خلقها الله تعالى، والشارع معرف فيترتب على تعريفه العقاب الأخروي.

فقول المؤلف: **وعلى أن الحسن والقبح ذاتيان أو بصفة وهما ممنوعان:** سار المؤلف في هذه المسألة على رأي الأشاعرة؛ فهو يقول بأن الحسن والقبح لا يكونان إلا بعد ورود الشرائع.

* **قوله: بل ذلك شرعي:** يعني الحسن والقبح.

* **قوله: فللشرع فعل ما يشاء من تخصيص وإبهام:** أي أن الله جل جلاله له أن يجعل بعض الأشياء مباحة، وله أن يجعل بعض الأشياء محرمة ولو كانت ضارة، فهو الذي يخصص الأشياء بحسب مشيئته. وهذا مخالف لما ورد من النصوص الشرعية المتقدمة.

* **قوله: عَلِمَ ما أوجب وما يفعل المكلف فكان واجباً معيناً:** يعني أن المعتزلة قالوا: إن الواجب هو إحدى الخصال والباقي لا يكون واجباً مما يدل على أنه لا يوجد هناك واجب مخير، وقالوا: الله تعالى يعلم ماذا سيفعل العبد فحينئذ تكون الواجبات متعينة في علم الله تعالى.

فالله هو الذي علم الخصلة التي أوجبها، وعلم سبحانه ما سيفعله المكلف، فحينئذ يكون الواجب متعيناً، وهو ما سيفعله المكلف، لأن الله تعالى قد علم ما هي الخصلة التي سيفعلها المكلف، وبهذا لا يكون الواجب إلا خصلة واحدة، ومن ثم لا يكون هنا واجب مخير.

قُلْنَا: عِلْمُهُ تَابِعٌ لإِيجَابِهِ، وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنِ الْمَحَلِّ، وَإِلَّا لَعَلِمَهُ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَفِعْلُ الْمُكَلَّفِ يُعَيِّنُ مَا لَمْ يَكُنْ مُتَعَيِّنًا.

* **قوله: قلنا:علمه تابع لإيجابه**: يعني أن الإيجاب يكون أولاً، ثم يكون بعده العلم، والصواب أن علم الله تعالى على نوعين:

النوع الأول:علم سابق بالحوادث قبل وقوعها كقوله تعالى:﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ﴾ [المزمل: ٢٠] فهذا يكون قبل الإيجاب ولا يتعلق به ثواب ولا عقاب ولا يتعلق به إيجاب.

النوع الثاني:علم لاحق بعد وقوع الوقائع وهو الذي يتعلق به الثواب والعقاب مثل قوله تعالى:﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]. وهذا يكون بعد الإيجاب وبعد فعل المكلف، وهذا التقسيم يحل إشكال المسألة ويوضح لك سبب خطأ الأشاعرة والمعتزلة في هذه المسألة.

* **قوله: وهو غير معين المحل**: يعني أن الإيجاب غير متعين بخصلة واحدة بل المكلف مخير فيها، فحينئذٍ يكون الإيجاب غير معين المحل أي الخصلة، فكذلك علمه.

* **قوله: وإلا لعلمه على خلاف ما هو عليه**: يعني لو قلنا بأن العلم غير تابع للإيجاب لكان علمه على خلاف ما يقع في الخارج.

* **قوله: وفعل المكلف يعين ما لم يكن متعيناً**: وحينئذٍ يكون فعل المكلف هو المؤثر في علم رب العالمين، وفي إيجاب رب العالمين، مع أن الأشاعرة يقولون: إن أفعال العباد غير مؤثرة، هكذا قرر المؤلف وبذلك يظهر لك تناقض هؤلاء وعلى كلٍ فالنصوص متواترة بإثبات واجبات مخيرة، وذكرنا نماذج من ذلك.

الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

وَقْتُ الْوَاجِبِ إِمَّا بِقَدْرِ فِعْلِهِ، وَهُوَ الْمُضَيَّقُ، أَوْ أَقَلَّ مِنْهُ، وَالتَّكْلِيفُ بِهِ خَارِجٌ عَلَى تَكْلِيفِ الْمُحَالِ، أَوْ أَكْثَرَ مِنْهُ، وَهُوَ الْمُوَسَّعُ، كَأَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ عِنْدَنَا

هذه المسألة متعلقة بتقسيم آخر للواجب.

* **قوله: وقت الواجب**: الواجب بالنسبة للوقت ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: واجب مضيق.

* **قوله: إما بقدر فعله وهو المضيق**: أي ما كان وقت أداء الواجب مماثلاً لوقته مثل: صوم يوم من رمضان، ووقت الصوم من آذان الفجر إلى آذان المغرب، ولا يوجد هناك وقت أوسع من وقت أداء هذا الواجب، ولا يمكن أن نفعل الواجب أكثر من مرة في هذا الوقت. هذا يسمى واجباً مضيقاً.

القسم الثاني:

* **قوله: أو أقل منه**: أي أن يكون الوقت أقل من الفعل المكلف به وهذا القسم شيء ذهني، لكنه ليس واقعاً في الخارج، مثل: صم في شهرٍ خمسة وثلاثين يوماً؟. فهنا وقت الوجوب أقل من فعل الواجب، وهذا لا ترد به الشريعة على ما تقدم؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

القسم الثالث: واجب موسع.

* **قوله: أو أكثر منه**: أن يكون الوقت أكثر من الفعل المأمور به في ذلك الوقت، مثال ذلك الصلوات الخمس، فوقت صلاة الظهر من أذان الظهر إلى قبيل أذان العصر، ويمكن أن تصلي في هذا الوقت عشرات المرات من صلاة الظهر، وهذا يسمى واجباً موسعاً. والحنفية لا يقولون: موسع ومضيق، وإنما يقولون: معيار وظرف. والاختلاف في الألفاظ.

لَهُ فِعْلُهُ فِي أَيِّ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ شَاءَ، وَلَا يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ، إِلَّا بِشَرْطِ الْعَزْمِ عَلَى فِعْلِهِ فِيهِ، وَلَمْ يَشْتَرِطْهُ أَبُو الْحُسَيْنِ، وَأَنْكَرَ أَكْثَرُ الْحَنَفِيَّةِ الْمُوَسَّعَ.

لَنَا: الْقَطْعُ بِجَوَازِ قَوْلِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ: افْعَلِ الْيَوْمَ كَذَا، فِي أَيِّ جُزْءٍ شِئْتَ مِنْهُ، وَأَنْتَ مُطِيعٌ إِنْ فَعَلْتَ، وَعَاصٍ إِنْ خَرَجَ الْيَوْمُ وَلَمْ تَفْعَلْ،.................

---

* **قوله: له فعله في أي أجزاء الوقت شاء**: هذا حكم الواجب الموسع أنه يجوز للمكلف فعله في أي أجزاء الوقت شاء، مثال ذلك: قضاء رمضان واجب موسع يجوز أن تصومه في شوال،أو في ذي القعدة، أو رجب، أو شعبان الذي قبل رمضان التالي. هذا واجب موسع، فإنه لو أخر الإنسان القضاء إلى شعبان لا يأثم، لأنه يجوز له فعله.

* **قوله: ولا يجوز تأخيره إلى آخر الوقت إلا بشرط العزم على فعله فيه**: يعني أنه يجوز للمكلف تأخير فعل الواجب الموسع عن أول وقته بشرط أن يكون عازماً على فعله في أثناء الوقت الموسع.

* **قوله: ولم يشترطه أبو الحسين**: أبو الحسين يقول: العزم على الفعل في أثناء الوقت لا يشترط.

* **قوله: وأنكر أكثر الحنفية الموسع**: بعض الحنفية يقول: لا يوجد واجب موسع.

* **قوله: لنا**: أي عندنا أدلة تثبت أنه توجد واجبات موسعة.

* **قوله: القطع بجواز قول السيد لعبده: افعل اليوم كذا في أي جزء**: هذا هو الدليل الأول: الجواز العقلي. فإنه لا يمتنع أن يأمر الآمر أو السيد بواجب في وقت يمكن أن يفعل فيه الواجب أكثر من مرة،كما لو قال السيد لخادمه:

وَأَيْضًا، النَّصُّ قَيَّدَ الْوُجُوبَ بِجَمِيعِ الْوَقْتِ، فَتَخْصِيصُ بَعْضِهِ بِالْإِيجَابِ تَحَكُّمٌ.

قَالُوا: جَوَازُ التَّرْكِ فِي بَعْضِ الْوَقْتِ يُنَافِي الْوُجُوبَ فِيهِ، فَدَلَّ عَلَى اخْتِصَاصِ الْوُجُوبِ بِالْجُزْءِ الَّذِي لَا يَجُوزُ التَّرْكُ فِيهِ، وَهُوَ آخِرُهُ، وَجَوَازُ تَقْدِيمِ الْفِعْلِ عَلَيْهِ رُخْصَةٌ، كَتَعْجِيلِ الزَّكَاةِ.

اسق هذه الشجرة في اليوم مرة، في أي وقت شئت من بعد صلاة الفجر إلى قبيل صلاة المغرب. أو يقول: افعل اليوم كذا في أي جزء منه وأنت مطيع إن فعلته في أي وقت، وإن خرج اليوم ولم تفعل فإنك تعتبر عاصياً. فالعقل يجيز ذلك فلا مُحال عقلي.

* **قوله: وأيضاً النص قيَّد الوجوب بجميع الوقت**: الدليل الثاني: النص، فقد وردنا النص في قضايا كثيرة بإثبات الواجب الموسع كما في قوله ﷺ: «**الوقت فيما بين هذين**»[1] كما في حديث من سأل النبي ﷺ عن مواقيت الصلاة، وأيضاً النص قيد الوجوب بجميع الوقت، فحينئذٍ إن قلتم: الوجوب لا يكون إلا في آخر الوقت، أو قلتم: الوجوب لا يكون إلا في أوله. كان قولكم هذا مخالفاً للنص، لأن النص أقوى، وقال: افعله في أي جزء من الوقت. فتخصيص الواجب ببعض الوقت بدون دليل تحكم، وهذا قول على الله بلا علم، حينئذٍ ينبغي أن نرده.

* **قوله: قالوا: جواز الترك في بعض الوقت ينافي الوجوب فيه**: استدل الحنفية على نفي الواجب الموسع فقالوا: صلاة الظهر في أول الوقت يجوز تركها، وحينئذٍ كيف تقولون بأنها واجبة وهي يجوز تركها، لأن الواجب لا

---

(١) أخرجه مسلم(٦١٤).

قُلْنَا: مَعَ اشْتِرَاطِ الْعَزْمِ عَلَى الْفِعْلِ، لَا نُسَلِّمُ مُنَافَاةَ التَّرْكِ الْوُجُوبَ.
قَالُوا: لَا دَلِيلَ فِي النَّصِّ عَلَى وُجُوبِ الْعَزْمِ، فَإِيجَابُهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ.

يجوز تركه فجواز الترك في بعض الوقت ينافي الوجوب فيه، فدل ذلك على أن الوجوب مختص بآخر الوقت وهو آخر الوقت الذي لا يجوز الترك فيه.

قلنا: ألا يصح أن تقدم صلاة الظهر وتفعل في أول الوقت؟

قالوا: يصح لكن هذا تقديم للواجب قبل وقته رخصة،كما أننا في الزكاة يجوز أن نقدم الزكاة سنة أو سنتين لكنها لا تجب إلا بالحول، كذلك في الصلاة قالوا: يجوز أن تقدم إلى أول الوقت لكنها لا تكون واجبة إلا في آخر الوقت.

أجبنا عن هذا بالفرق بين المسألتين فإن تقديم الزكاة لا يشترط فيه العزم على الفعل في الوقت، يعني لو قدرنا أن إنساناً سيؤخر الزكاة حتى الحول هل نشترط عليه أن يعزم على إخراج الزكاة؟ أصلاً لم يجب عليه شيء،فلا نلزمه بالعزم على فعل ما لم يجب عليه، بخلاف من دخل عليه وقت الظهر فإنه لا يجوز له تأخيرها إلى آخر الوقت إلا بأن يعزم ويجزم بأنه سيؤدي الصلاة في أثناء الوقت، فحينئذٍ الترك هنا ليس تركاً مطلقاً وإنما ترك بدل، بخلاف الزكاة فمن ترك تعجيلها لا نوجب عليه شيئاً آخر بخلاف الصلاة.

اعترضوا علينا وقالوا: لا يوجد دليل يدل على أن العزم على الفعل في أثناء الوقت واجب لا في آية قرآنية ولا في حديث، وحينئذٍ يكون هذا زيادة على النص والزيادة على النص نسخ.

أجبنا عن هذا الاستدلال بأن قلنا: من لم يعزم على الفعل فلا يخلو حاله من أحد أمرين:إما أن يكون عازماً على الفعل أو عازماً على الترك، ولا توجد

قُلْنَا: مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ، فَهُوَ وَاجِبٌ، وَأَيْضًا، لَمَّا حَرُمَ الْعَزْمُ عَلَى تَرْكِ الطَّاعَةِ، حَرُمَ تَرْكُ الْعَزْمِ عَلَيْهَا، وَفِعْلُ مَا يَحْرُمُ تَرْكُهُ وَاجِبٌ، وَمَحْذُورُ الزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ، كَوْنُهُ نَسْخًا عِنْدَكُمْ، وَنَحْنُ نَمْنَعُهُ.

قَالُوا: نَدْبٌ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ، لِجَوَازِ تَرْكِهِ فِيهِ، وَاجِبٌ فِي آخِرِهِ لِعَدَمِ ذَلِكَ.

قُلْنَا: النَّدْبُ يَجُوزُ تَرْكُهُ مُطْلَقًا، وَهَذَا بِشَرْطِ الْعَزْمِ عَلَى فِعْلِهِ، فَلَيْسَ بِنَدْبٍ، بَلْ مُوَسَّعٌ فِي أَوَّلِهِ مُضَيَّقٌ عِنْدَ بَقَاءِ قَدْرِ فِعْلِهِ.

حالة وسط، ولا يجوز له أن يعزم على الترك، حينئذٍ يجب عليه أن يعزم على الفعل، ولأن الواجب وهو فعل الصلاة في الوقت لا يتم مع التأخير عن أول الوقت إلا بالعزم على الفعل في أثناء الوقت وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيكون العزم على فعل الصلاة في أثناء الوقت من الواجبات. وأما قولكم: الزيادة على النص نسخ؛فهذا مذهبكم ولا تلزمونا بشيء من مذهبكم، لأننا نقول: الزيادة على النص بيان وليست نسخاً وسيأتي شرح هذه المسألة فيما يأتي.

اعترضوا فقالوا: الصلاة في أول الوقت يجوز تركها إذن تكون من الندب لأن الندب هو الذي يجوز تركه بخلاف الصلاة في آخر الوقت.

قلنا لهم: الندب يجوز تركه مطلقاً بدون شرط، لكن الصلاة في أول الوقت لا يجوز تركها مطلقاً، بل لا يجوز لنا أن نتركها إلا بشرط أن ننوي وأن نعزم على الفعل في أثناء الوقت، فحينئذٍ لابد أن نضع لهذا القسم اصطلاحاً مستقلاً، فعندنا ثلاثة أحكام أولها: واجب مضيق يأثم الإنسان بتركه مطلقاً، وثانيها:ندب لا يأثم الإنسان بتركه مطلقاً، وثالثها:قسم وسط لا يأثم الإنسان بالترك إذا كان معه نية العزم على الفعل في أثناء الوقت،وحينئذٍ هذا قسم ثالث.

قَالُوا: لَوْ غَفَلَ عَنِ الْعَزْمِ وَمَاتَ، لَمْ يَعْصِ.
قُلْنَا: لِأَنَّ الْغَافِلَ غَيْرُ مُكَلَّفٍ، حَتَّى لَوْ تَنَبَّهَ لَهُ، وَاسْتَمَرَّ عَلَى تَرْكِهِ عَصَى.

قالوا: يدل على أن العزم ليس بواجب أنه لو غفل عن العزم، فلم يعزم في أول الوقت ومات في أثناء الوقت فانه حينئذٍ لا يعد عاصياً.

قلنا: هذا ليس عندنا عاص لأنه غافل، لكن لو كان عالماً لعددناه عاصياً إذ لم يعزم على فعل الصلاة في أول الوقت وفى آخر الوقت، وأخرها عن أول الوقت حتى لو عرف أن من الواجب عليه العزم على الصلاة في أثناء الوقت واستمر على ترك العزم فانه حينئذٍ يعد عاصياً، ويدل على هذا أن المرأة إذا كانت طاهرةً في أول الوقت ثم حاضت في أثناء الوقت فانه يجب عليها قضاء هذه الصلاة بعد طهرها مما يدل على أن الوجوب تعلق بذمتها فكانت الصلاة واجبة في أول الوقت.

الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

إِذَا مَاتَ فِي أَثْنَاءِ الْمُوَسَّعِ، قَبْلَ فِعْلِهِ وَضِيقِ وَقْتِهِ، لَمْ يَمُتْ عَاصِيًا، لِأَنَّهُ فَعَلَ مُبَاحًا، وَهُوَ التَّأْخِيرُ الْجَائِزُ، لَا يُقَالُ: إِنَّمَا جَازَ بِشَرْطِ سَلَامَةِ الْعَاقِبَةِ، لِأَنَّا نَقُولُ: ذَلِكَ غَيْبٌ، فَلَيْسَ إِلَيْنَا، وَإِنَّمَا الشَّرْطُ، الْعَزْمُ وَالتَّأْخِيرُ إِلَى وَقْتٍ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ الْبَقَاءُ إِلَيْهِ، فَلَوْ أَخَّرَهُ مَعَ ظَنِّ الْمَوْتِ قَبْلَ الْفِعْلِ، عَصَى اتِّفَاقًا،..................

---

* **قوله: إذا مات في أثناء الواجب الموسع**: الواجب الموسع يكون الوقت فيه ممكناً لأداء الواجب ويفضل بقية من الوقت، مثل صلاة الظهر لو قدر أنه أخر صلاة الظهر بدل أن يصليها في أول الوقت قال: سأصليها في أثناء الوقت فمات، كما لو جرى له حادث وتوفي قبل أداء الصلاة، هل يعد آثماً عاصياً؟

نقول: لا يكون عاصياً؛لأنه يجوز له التأخير لآخر الوقت وحينئذٍ يكون قد فعل أمراً مباحاً وهو التأخير الذي يجوز له،فحينئذٍ لا يقال بأنه آثم أو عاص.

فإن قال قائل: لا يجوز لمن كان كذلك أن يؤخر إلا إذا كانت هناك معرفة بأنه سيبقى إلى آخر الوقت.

* **قوله: لا يقال: إنما جاز بشرط سلامة العاقبة**: أي لا يقال: إنما جاز تأخير الواجب الموسع إلى آخر الوقت بشرط أنه يعلم أنه سيبقى إلى آخر الوقت، لأننا نقول: كونه يعلم أنه سيبقى إلى آخر الوقت هذا غير مستطاع بالنسبة له، لأن بقاءه إلى آخر الوقت هذا من الأمور الغيبية التي يختص بها الله عز وجل فليس إلينا معرفة هل سيبقى إلى آخر الوقت أم لا يبقى، وإنما يشترط أن يجزم المكلف ويعزم على فعل الواجب في أثناء الوقت وألا يؤخر إلا إلى وقت يغلب على ظنه أنه سيبقى فيه.

* **قوله: فلو أخره مع ظن الموت قبل الفعل عصى**: هذه مسألة ثانية

فَلَوْ لَمْ يَمُتْ، ثُمَّ فَعَلَهُ فِي وَقْتِهِ، فَالْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّهُ أَدَاءٌ لِوُقُوعِهِ فِي وَقْتِهِ، ....

وهي: لو كان المكلف يظن أنه لن يبقى إلى آخر الوقت، فهل يجوز له تأخير الواجب الموسع إلى آخر الوقت، مثل إنسان محكوم عليه بالقتل قصاصاً،وقيل له: سنأخذك الساعة الواحدة والنصف بعد الظهر لتنفيذ حكم القتل فيك، فحينئذٍ إذا دخل عليه وقت الظهر يجب عليه أن يصلي.

هل يجوز له أن يؤخر إلى ما بعد الواحدة والنصف؟

هنا المكلف أخر الواجب وهو صلاة الظهر مع ظنه أنه سيموت قبل أن يتمكن من فعل صلاة الظهر فحينئذٍ يكون عاصياً بالاتفاق؛لأنه يغلب على ظنه أنه لن يبقى إلى آخر الوقت،وهذا ينافي واجب العزم على الصلاة في أثناء الوقت.

* **قوله: فلو لم يمت ثم فعله...**:أي لو قدر أنه لو حكم على شخص بالقتل وسيجري التنفيذ الساعة الواحدة ظهراً ولم يفعل الصلاة قبل الواحدة ثم عفا عنه أولياء الدم وتركوه، فقال: الآن اطمأن قلبي، فصلى. هل تعد الصلاة في حقه أداء أم قضاء؟

والأداء هو فعل العبادة في وقتها. مثال الأداء: إنسان صلى العشاء معنا في المسجد ونحن نفعلها في الوقت فإن فعل هذه الصلاة يعتبر أداء.

والقضاء: فعل العبادة بعد وقتها. مثال القضاء: إنسان نام عن صلاة العشاء ولم يستيقظ إلا بعد أذان الفجر فصلى العشاء،فهذه الصلاة تعتبر قضاءً.

هذا الإنسان الذي حكم عليه بالموت وسينفذ فيه حكم القصاص الساعة الواحدة والنصف فأخر صلاة الظهر إلى ما بعد الواحدة والنصف فعفى عنه أولياء الدم فصلى الظهر، فهل صلاته تعتبر قضاء أو أداء؟

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ[1]: هُوَ قَضَاءٌ؛ لِأَنَّهُ تَضَيَّقَ عَلَيْهِ بِمُقْتَضَى ظَنِّهِ الْمَوْتَ قَبْلَ فِعْلِهِ، فَفِعْلُهُ بَعْدَ ذَلِكَ خَارِجٌ عَنِ الْوَقْتِ الْمُضَيَّقِ، وَقَدْ أُلْزِمَ وُجُوبَ نِيَّةِ الْقَضَاءِ، وَهُوَ بَعِيدٌ، إِذْ لَا قَضَاءَ فِي وَقْتِ الْأَدَاءِ،.........................

هذه المسألة محل اختلاف بين أهل العلم ولهم فيها قولان:

القول الأول: قول الجمهور: أنه فعل الواجب الموسع في الوقت فيكون أداء، لأنه قد أدى صلاة الظهر في وقتها ولم يؤجلها بعد دخول العصر.

القول الثاني: أنها تعد قضاء.

* **قوله: وقال القاضي أبو بكر: هو قضاء:** لأن الواجب وهو صلاة الظهر تضيق عليه وقتها، فإن غالب ظنه أنه سيموت قبل فعله للصلاة، ففعل الصلاة بعد الواحدة والنصف يعتبر خارجاً عن الوقت المضيق في حقه.

واعترض عليه باعتراضات:

الاعتراض الأول: هذا الإنسان الذي عُفي عنه في القصاص وأدى الصلاة في الساعة الثانية إذا جاء يصلى صلاة الظهر فإنه ينوى الأداء فدل ذلك على أنها **أداء**.

* **قوله: وقد ألزم وجوب نية القضاء:** وقد أُلزم القاضي أبو بكر، بأن هذا الشخص الذي بقي بعد الحكم عليه بالموت أنه يجب عليه أن ينوي القضاء، وبعيدٌ أن يجب عليه نية القضاء، إذ لا يمكن أن يسمى فعل العبادة في

---

(١) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ابن الباقلاني، فقيه مالكي أصولي أشعري، توفي سنة٤٠٣هـ، من مؤلفاته: إعجاز القرآن، والتمهيد في الرد على الملاحدة والرافضة والخوارج، والتقريب والإرشاد.
ينظر: تاريخ بغداد(٥/ ٣٧٩) تبيين كذب المفتري ص(٢١٧) سير أعلام النبلاء(١٧/ ١٩٠) الديباج المذهب(٢/ ٢٢٨).

وَأَنَّهُ لَوِ اعْتَقَدَ قَبْلَ الْوَقْتِ انْقِضَاءَهُ، عَصَى بِالتَّأْخِيرِ وَلَهُ الْتِزَامُهُ، ....

وقتها قضاءً لأن هذا وقت أداء وليس وقت قضاء، يعني لو قدرنا أن إنساناً حكم عليه بالقصاص وسينفذ فيه القصاص في الساعة الواحدة والنصف وقال: لن أصلي الظهر إلا بعد الواحدة والنصف فعفا عنه الأولياء قبل دخول وقت الظهر، فحينئذٍ إذا فعل الصلاة بعد الواحدة والنصف هل يعد هذا قضاءً أو أداء؟ قالوا: أداء. فكذلك في مسألتنا.

يعني هذا المحكوم عليه بالقصاص لو اعتقد قبل الوقت قبل أذان الظهر انقضاء الوقت في حقه الساعة الواحدة والنصف ومع ذلك أخر لها بعد الواحدة والنصف فإنه يعصي بهذه النية وهذا العزم، ومع ذلك إذا علم قبل دخول الوقت بالعفو عنه فإن فعله للصلاة بعد الواحدة والنصف يُعد أداء فكذا لو علم بالعفو عنه بعد دخول الوقت.

* **قوله: وأنه لو اعتقد قبل الوقت انقضاءه عصى بالتأخير**: فأُلزم القاضي بأن قولك: يعتبر فعله قضاء يلزم عليه أنه لو اعتقد قبل الوقت انقضاء الوقت فإنه يعصى بالتأخير. يعني لو ظن إنسان أن وقت صلاة الظهر سينتهي في الساعة الثالثة لوجب عليه أن يؤدي الصلاة قبل الثالثة، ولحرم عليه أن يؤخرها لها بعد الثالثة ولو أداها بعد الثالثة لعد عاصياً ولو تبين له بعد ذلك أن وقتها لا ينتهي إلا الثالثة والنصف.

* **قوله:وله التزامه**: يعني للقاضي أبو بكر التزامه بأن يقول: إذا فعل الصلاة بعد الواحدة والنصف فعليه أن ينوي أنها قضاء.

وَمَنْعُ وَقْتِ الْأَدَاءِ فِي الْأَوَّلِ، وَتَعْصِيَتُهُ فِي الثَّانِي، لِعُدُولِهِ عَمَّا ظَنَّهُ الْحَقَّ، وَالظَّنُّ مَنَاطُ التَّعَبُّدِ، بِدَلِيلِ عَدَمِ جَوَازِ تَقْلِيدِ الْمُجْتَهِدِ مِثْلَهُ.

---

* **قوله: ومنع وقت الأداء في الأول وتعصيته في الثاني**: يعني وللقاضي أبي بكر منع كون فعل صلاة المحكوم عليه بالقصاص بعد الواحدة والنصف أداء، بل يقول بأنها قضاء، وكذلك يحق للقاضي أبي بكر منع كون المصلي في الثالثة والربع في المسألة الثانية عاصياً،بل من ظن أن الوقت ينتهي الثالثة فصلى الظهر في الثالثة والربع ثم تبين أن الوقت لا ينتهي إلا الثالثة والنصف فإنه لا يعد عاصياً بهذا التأخير.

* **قوله: لعدوله عما ظنه الحق**: يعني بتركه ما ظنه الحق، فهو يظن أنه لن يبقى بعد الواحدة والنصف، فحينئذٍ هو مطالب بفعل الصلاة ومن ثم يكون الوقت في حقه متعلقاً بحقيقة الأمر، وليس الحكم أداء وقضاء متعلقاً باعتقاده وظنه هو.

* **قوله: والظن مناط التعبد...**: أي أن الجواب عن ذلك بأن نقول: إن الظن تُعلق عليه الأحكام في الشريعة كما أن المجتهد يجب عليه أن يعمل بظن نفسه ولا يجوز له أن يعمل بظن غيره.

ونقول: الأوقات ليست متعلقة بالظنون وإنما هي متعلقة بالعلامات التي وضعها الشارع، لأن الأوقات من خطاب الوضع، وليست من خطاب التكليف، وحينئذٍ لا تتعلق بظنون المجتهدين ولذلك مثلاً: لو ظن أن وقت الظهر قد دخل ونظر في الساعة فوجد أنها الثانية عشرة والنصف فصلى الظهر، ولما انتهى من الصلاة وجد أن الوقت هو الحادية عشرة والنصف، هل تصح

....

صلاته أم لا تصح؟

يلزم على دعوى أن الأوقات متعلقة بالظنون أن تصح هذه الصلاة؛ لكن هذا القول ليس بصحيح.

فأوقات الصلوات متعلقة بالخطاب الوضعي وليست متعلقة بعلم المكلف أي لا يشترط فيها علم المكلف كما تقدم.

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ، إِمَّا غَيْرُ مَقْدُورٍ لِلْمُكَلَّفِ،كَالْقُدْرَةِ وَالْيَدِ فِي الْكِتَابَةِ

هذه المسألة متعلقة بوسائل الواجبات التي لا يمكن أن تُفعل الواجبات إلا بها، هل هي واجبة أم ليست بواجبة؟

مثال ذلك: صلاة الجماعة واجبة ولا يمكن أن يصلي إنسان صلاة جماعة إلا بالذهاب إلى المسجد فيكون الذهاب إلى المسجد واجباً.

تصورنا المسألة تصوراً كلياً، هذه الوسائل إما أن يكون الأمر لا يرد إلا بوجودها حينئذٍ لا نوجب الوسيلة فما لا يتم الوجوب إلا به فإنه لا يجب. مثال ذلك: الزكاة من أركان الدين الإسلامي ولا تجب الزكاة إلا بملك النصاب. لو قدر أن إنساناً قال: أنا أريد أن أملك نصاباً حتى تجب عليّ الزكاة. نقول: لا تجب عليك الزكاة ولا يجب عليك ملك النصاب،لأن الوجوب لا يجب عليك بعد لأن الزكاة لا تجب إلا بملك النصاب. ولا يجب عليك أن تسعى لملك النصاب من أجل أن تجب عليك الزكاة. لكن صلاة الجماعة واجبة سواء مشى للمسجد أو لم يمش، فحينئذٍ الوجوب مستقر عليه فيكون المشي للمسجد واجباً عليه.

والوسائل التي لا يتم الواجب إلا بها على نوعين:

النوع الأول: ما كان في غير قدرة المكلف. مثال ذلك: صلاة الجماعة واجبة لكن عندنا إنسان مقعد لا يتمكن من الذهاب للمسجد. فحينئذٍ هل يجب عليه الوسيلة وهي الذهاب للمسجد؟ نقول: مثل هذا لا تجب عليه صلاة الجماعة وبالتالي فإن الوسيلة لا تجب.

* **قوله:إما غير مقدور للمكلف كالقدرة واليد في الكتابة:** فوجود يد للكتابة هذه وسيلة لا يمكن فعل الواجب وهو الكتابة إلا بوجود اليد، فإذا كان

وَحُضُورِ الْإِمَامِ وَالْعَدَدِ فِي الْجُمُعَةِ، فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ، إِلَّا عَلَى تَكْلِيفِ الْمُحَالِ، أَوْ مَقْدُورٌ، فَإِنْ كَانَ شَرْطًا، كَالطَّهَارَةِ لِلصَّلَاةِ، وَالسَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ، فَهُوَ وَاجِبٌ إِنْ لَمْ يُصَرِّحْ بِعَدَمِ إِيجَابِهِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ شَرْطًا.

فَإِنْ قِيلَ: الْخِطَابُ اسْتِدْعَاءُ الْمَشْرُوطِ، فَأَيْنَ دَلِيلُ وُجُوبِ الشَّرْطِ؟

لا يد له، فلا يصح أن نقول: يجب عليك أن توجد يداً لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لعدم القدرة على اليد.

وكذلك حضور الإمام والعدد في الجمعة لأن الجمعة يشترط أن يكون لها إمام، ويشترط لها عدد معين،فلو جاء إنسان للمسجد لكنه لم يجد العدد، فحينئذٍ لا نقول له: يجب عليك أن توجد العدد، لأنه خارج عن قدرة المكلف. إلا على قول من يقول بإيجاب تكليف المحال.

النوع الثاني من وسائل الواجب: ما كان في قدرة المكلف.

* **قوله: أو مقدور:** هذا هو النوع الثاني من الوسائل المتعلقة بالواجب، ما كان في قدرة المكلف، وهو على نوعين:

النوع الأول: وسائل من شروط الواجب.

* **قوله: فان كان شرطاً كالطهارة للصلاة:** فالطهارة للصلاة والسير إلى الجمعة هذه من الواجبات.

* **قوله: فإن قيل: الخطاب استدعاء المشروط، فأين دليل وجوب الشرط؟:** فإن اعترض معترض وقال: الخطاب الشرعي طلب واستدعاء المشروط، لكن لا يوجد في الشارع استدعاء للشرط؟

قُلْنَا: الشَّرْطُ لَازِمٌ لِلْمَشْرُوطِ، وَالْأَمْرُ بِاللَّازِمِ مِنْ لَوَازِمِ الْأَمْرِ بِالْمَلْزُومِ، وَإِلَّا كَانَ تَكْلِيفًا بِالْمُحَالِ، وَالْأَصْلُ عَدَمُهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا، لَمْ يَجِبْ، خِلَافًا لِلْأَكْثَرِينَ.

---

* **قوله: قلنا: الشرط لازم للمشروط:** أي لا يمكن فعل المشروط إلا بفعل الشرط، إذ لا يتصور وجود فعل المشروط إذا لم يكن معه فعل للشرط فحينئذٍ لا يمكن فعل المشروط إلا بفعل الشرط فالخطاب بالمشروط خطاب بالشرط، فإن خطاب الشارع بالصلاة نفهم منه أنه لابد من وضوء لأن الصلاة لا تصح إلا بوضوء وبالتالي لا تتم الصلاة إلا بفعل شرطها وهو الوضوء إذا لم يكن شرطاً.

قلت:الشرط على أنواع، فإن كان شرطاً شرعياً فإن المشروط لا يصح بدون الشرط لكن عدم الصحة لم تؤخذ من دليل الشروط بل بدليل مستقل فلا تدخل معنا في هذه المسألة، وإن كان شرطاً حسياً أو عادياً فإن الأمر بالمشروط أمر بالشرط لتلازمهما، وأما الشرط اللغوي فهو سبب، ولا يحصل المسبب إلا بوجود السبب لا العكس.

* **قوله: وإن لم يكن شرطاً؛ لم يجب خلافاً للأكثرين:** أي نختار أن ما لم يتم الواجب إلا به فإنه ليس واجباً، وهذا كلام خاطئ يخالف رأي جماهير العلماء لأنه لا يمكن أن يفعل الواجب إلا بفعل وسيلته التي لا يتم إلا بها وحينئذٍ يكون واجباً.

من أمثلة ذلك: لا يمكن أن تستوعب الوجه بالغسل إلا بغسل شعيرات من رأسك وحينئذٍ يكون غسل هذه الشعيرات عند غسل الوجه واجباً،وكذلك لا يمكن أن تستوعب غسل قدمك في الوضوء إلا بغسل جزء من الساق فحينئذٍ يكون غسل هذا الجزء من الساق واجباً.

قَالُوا: لَا بُدَّ مِنْهُ فِيهِ.

قُلْنَا: لَا يَدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ، وَإِلَّا لَوَجَبَتْ نِيَّتُهُ، وَلَزِمَ تَعَقُّلُ الْمُوجِبِ لَهُ، وَعُصِيَ بِتَرْكِهِ بِتَقْدِيرِ إِمْكَانِ انْفِكَاكِهِ.

---

* **قوله: قالوا: لابد منه فيه**: أي أن الجمهور استدلوا على وجوبه بأن قالوا: الواجب لا يمكن فعله إلا بفعل وسيلته فتكون وسيلته واجبة.

* **قوله: قلنا: لا يدل على الوجوب**: أي أن الجواب عن دليل الجمهور بأن نقول: كون الواجب لا يمكن فعله إلا بوسيلته لا يدل على وجوب الوسيلة، ويدلك على ذلك أن الوسيلة لا يجب عليك أن تقصد بها وجه الله، ولو كانت الوسيلة واجبة لوجب على المكلف أن ينوي كونها واجبة، وذلك لا يجب.

وهذا الجواب ضعيف فهناك واجبات في الشرع تصح ولو فعلت بغير نية كسداد الديون ودفع النفقات، وفرق بين وجوب النية وبين وجوب الفعل.

* **قوله: ولزم تعقل الموجب له**: يعني أنه لو كانت الوسيلة واجبة لوجب على المكلف أن يتصور الدليل الذي دل على إيجاب الوسيلة، لكن تفهم دليل الأمر بالوسيلة واجباً، لكن تعقل الدليل لا يجب فدل ذلك على عدم وجوب الوسيلة، وهذا الاستدلال غير صحيح، فالمكلف يطالب بمعرفة الواجب ولا يلزمه معرفة دليل الوجوب.

* **قوله: وعصى بتركه بتقدير إمكان انفكاكه**: يعني لو كانت الوسيلة واجبة فتركها المكلف لوجب على قولكم بوجوب الوسيلة أن يعاقب التارك ويكون عاصياً بتركه، فلو ترك غسل شعيرات من الرأس لعوقب. والجواب

....

أن نقول: إذا ترك غسل بعض شعيرات الرأس فإنه يكون حينئذ لم يستوعب الوجه بالغسل فيكون كالذي لم يغسل أي جزء من الوجه، مثال ذلك: من غسل نصف الوجه، لا نقول: يعاقب نصف عقوبة، بل إن وضوءه أصلاً لم يصح،فحينئذٍ يعاقب عقوبة واحدة، وهكذا أيضاً في من ترك الوسيلة. فمن ترك الوسيلة فإنه سيترك أصل الواجب وبالتالي فإنه يعاقب على تركه للواجب عقوبة واحدة، فهذا يدلنا على أن وسيلة الواجب التي لا يتم إلا بها تكون من الواجبات.

مثال ذلك: العفاف أمر الله به فإذا لم يتمكن الإنسان من العفاف إلا بالزواج فحينئذ يكون الزواج واجباً عليه، فإنه إذا كان الإنسان يتطلع إلى المحرمات والنظر للمحرمات إما في القنوات أو غيرها فإن هذا يجب عليه ترك هذا الحرام. فإذا كان لا يتمكن من ذلك إلا بإعفاف نفسه بزواج أو بإبعاد هذه القنوات عن بيته وجب عليه ذلك، لأن ما لا يتم الواجب ـ وهو ترك النظر المحرم. إلا به ـ و هو إبعاد هذه القنوات، أو الزواج. يكون واجباً.

فَرْعَانِ:

أَحَدُهُمَا: إِذَا اشْتَبَهَتْ أُخْتُهُ أَوْ زَوْجَتُهُ بِأَجْنَبِيَّةٍ، أَوْ مَيْتَةٌ بِمُذَكَّاةٍ، حَرُمَتَا، إِحْدَاهُمَا بِالْأَصَالَةِ، وَالْأُخْرَى بِعَارِضِ الِاشْتِبَاهِ.

---

* **قوله: فرعان:** يعني لمسألة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

* **قوله: أحدهما: إذا اشتبهت أخته أو زوجته بأجنبية:** هذه القاعدة متعلقة بقاعدة:(ما لا يتم اجتناب الحرام إلا باجتنابه فإنه يكون حراماً)، ومن أمثلة ذلك ما لو اشتبهت أخته بأجنبية، يعني يعلم أن إحدى ابنتي زيد من الناس قد رضعت من والدته، فبنات زيد اثنتان إحداهما أخته من الرضاعة والأخرى أجنبية،فاشتبه الوضع عليه لأنه لم يعرف المرأة التي رضعت من الأخرى التي لم ترضع فحينئذ تكون الاثنتان حراماً عليه لأنه لا يتم اجتناب الحرام، وهو الزواج بالأخت إلا باجتناب أمر آخر وهو زواج الأجنبية، فيكون الزواج بالأجنبية محرماً.

وليعلم أن الحكم لا يتعلق بالأخت ولا بالأجنبية، فالحكم لا يتعلق بالذوات إنما الحكم يتعلق بأفعالنا نحن بحيث يحرم علينا الزواج بهما، لكن ذات الأخت، وذات الأجنبية لا يحكم عليهما لا بتحريم ولا بغيره.

أما مسألة اشتباه الزوجة بالأجنبية كما لو عقد على إحدى ابنتي زيد ثم نسي أيهما المعقود عليها فإنه لا يحل له الدخول بإحداهما وتحرمان عليه.

* **قوله: أو ميتة بمذكاة حرمتا:** لو اختلطت ميتة بمذكاة فإنهما تحرمان، والحرمة متعلقة بأفعالنا نحن، وليست متعلقة بالذوات فالذوات لا يتعلق بها تحريم، فلا نقول: المنديل حرام. وإنما نقول: استعمالنا، بيعنا، شراؤنا.

وَقِيلَ: تُبَاحُ الْمُذَكَّاةُ وَالْأَجْنَبِيَّةُ، لَكِنْ يَجِبُ الْكَفُّ عَنْهُمَا، وَهُوَ تَنَاقُضٌ، إِذْ لَا مَعْنَى لِتَحْرِيمِهِمَا إِلَّا وُجُوبُ الْكَفِّ، وَلَعَلَّ هَذَا الْقَائِلَ، يَعْنِي أَنَّ تَحْرِيمَهُمَا عَرَضِيٌّ، وَتَحْرِيمُ الْأُخْرَيَيْنِ أَصْلِيٌّ، فَالْخِلَافُ إِذَنْ لَفْظِيٌّ.

---

* **قوله: وقيل: تباح المذكاة والأجنبية:** قال طائفة بأن المذكاة والأجنبية حلالان في الأصل وبالتالي كيف نصف واحدة منهما بأنها حرام وبالتالي فهما حلالان، لكن نقول: يجب الكف عنها.

* **قوله: وهو تناقض، إذ لا معنى لتحريمهما إلا وجوب الكف:** قلنا لا فرق بين الأمرين، إذا قلت: حرام، معناه يجب الكف عنها. وإذا قلت: يجب الكف عنها. يساوى قولنا: حرام. لأن ذات المذكاة وذات الأجنبية لا يتعلق بها الحكم لأن الحكم يتعلق بأفعالنا نحن.

* **قوله: ولعل هذا القائل:** أي الذي يقول بأن المذكاة والأجنبية مباحة.

* **قوله: يعني أن تحريمها عرضي:** أي أن التحريم فيهما يأتي ويزول.

* **قوله: وتحريم الأخريين أصلي:** يعني في ذاتهما؛ وهذا الكلام ليس بصحيح لأن الميتة، تحريمها أيضاً عرضي بدلالة لو جاءنا مضطر في مخمصة فإنه يجوز له أكلها، فدل ذلك على أن تحريم الميتة أيضاً عرضي، فمحاولة المؤلف التوفيق بين القولين، وجعل الخلاف لفظياً ليست صحيحة، لأن القول الثاني بني على أساس خاطئ وهو الظن بأن الحكم يبنى على الأسماء والذوات.

الثَّانِي: الزِّيَادَةُ عَلَى الْوَاجِبِ،..............................

---

* **قوله: الثاني**: يعني: الفرع الثاني من الفرعين على ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. وهنا بحث المؤلف مسألتين:

المسألة الأولى:

* **قوله: الزيادة على الواجب**: هل تأخذ حكم الواجب أو تكون ندباً؟

نقول: الزيادة على الواجب على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: زيادة على الواجب من غير جنسه. فهذه لا تأخذ حكمه، مثال ذلك: صلاة الظهر واجبة، هل يقال: بما أن صلاة الظهر واجبة، فيجب صيام هذا اليوم؟

نقول: لا يجب الصيام لأنه ليس من جنس الصلاة، وبالتالي فلا يأخذ حكمه.

النوع الثاني: زيادة على الواجب من جنسه لكنها متميزة. مثال ذلك: صلاة الظهر واجبة، ثم بعد ذلك يصلي الإنسان السنن الرواتب، فهي زيادة على الواجب، فهل نقول: صلاة الراتبة واجبة لأنها زيادة على الواجب؟

نقول: صلاة الراتبة ليست واجبة، لأنها متميزة ومستقلة عن الواجب.

كذلك أيضاً في التسبيحات في الركوع والسجود. التسبيحة الأولى واجبة والتسبيحة الثانية ليست بواجبة بالاتفاق لأنها متميزة. لكل تسبيحه تميز مستقل.

النوع الثالث: زيادة من جنسه لكنها غير متميزة، مثال ذلك: الركوع فيه مقدار واجب، وهو ما تتحقق به الطمأنينة فحينئذ لو قدر أن مصلياً زاد في الركوع على هذا المقدار وأطال في الركوع فهذه الزيادة عن مقدار الواجب هل تكون واجبة أو تكون غير واجبة وتكون مندوبة؟

إِنْ تَمَيَّزَتْ، كَصَلَاةِ التَّطَوُّعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَكْتُوبَاتِ، فَنَدْبٌ اتِّفَاقًا، وَإِنْ لَمْ تَتَمَيَّزْ، كَالزِّيَادَةِ فِي الطُّمَأْنِينَةِ، وَالرُّكُوعِ، وَالسُّجُودِ، وَمُدَّةِ الْقِيَامِ، وَالْقُعُودِ عَلَى أَقَلِّ الْوَاجِبِ، فَهُوَ وَاجِبٌ عِنْدَ الْقَاضِي[١]، نَدْبٌ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ[٢]، وَهُوَ الصَّوَابُ، وَإِلَّا لَمَا جَازَ تَرْكُهُ.

---

* **قوله: إن تميزت:** هذا تحرير محل النزاع، فبين محل الاتفاق أولاً، وهو أن الزيادة على الواجب إن تميزت كصلاة التطوع بالنسبة للمكتوبات فندب اتفاقاً، هذا محل الاتفاق.

* **قوله: وإن لم تتميز:** أي أن الزيادة على مقدار الواجب إن لم تتميز كالزيادة في الطمأنينة والركوع والسجود ومدة القيام والقعود على أقل الواجب، هل يكون الزائد واجباً،أو يكون مستحبا؟

اختلف فيه على قولين:

القول الأول: أنه واجب، وهذا هو اختيار القاضي.

القول الثاني: أنه ندب، وهذا هو اختيار أبي الخطاب.

والراجح من هذه الأقوال،كما قال المؤلف هو القول الثاني وهو أن الزيادة مندوبة،والدليل على ذلك أنه يجوز تركها.

---

(١) القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، فقيه حنبلي أصولي مفسر. ولد سنة ٣٨٠هـ وتوفي سنة ٤٥٨ هـ. من مؤلفاته: (أحكام القرآن)، و(إبطال التأويلات لأخبار الصفات)، و(الأحكام السلطانية)، و(العدة).

ينظر: تاريخ بغداد(٢/٢٥٦) طبقات الحنابلة(٢/١٩٣) سير أعلام النبلاء(١٨/٨٩).

(٢) أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، فقيه حنبلي أصولي محدث، ولد سنة ٤٣٢ وتوفي سنة ٥١٠هـ. من مؤلفاته: (الهداية) و(رؤوس المسائل) و(التمهيد). ينظر: المنتظم(٩/١٩٠) سير أعلام النبلاء(١٩/٣٤٨) البداية والنهاية(١٢/١٨٠) شذرات الذهب(٤/٢٧).

وَالنَّدْبُ لَا يَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ.

* **قوله: والندب لا يلزم بالشروع:** المندوب إذا ابتدأ الإنسان فيه، فهل يلزمه أن يتمه؟

نحرر محل النزاع، فنقول: اتفقوا على أن الواجبات إذا بدأ الإنسان فيها وجب عليه إتمامها وسواء كانت من الواجبات العينية أو من فروض الكفايات، واختلفوا في المندوبات إذا ابتدأ الإنسان بها هل يلزمه أن يتمها، أو لا يلزمه ذلك؟ هذا محل خلاف.

بعض العلماء قالوا بأن مما يستثنى الحج والعمرة المندوبة فإنه إذا بدأ الإنسان بهما وجب إكمالهما؛ لكن الصواب أن الحج والعمرة من فروض الكفايات، لأنه يجب أن يكون في الأمة من يحج كل سنة، والدليل على إكمال الحج والعمرة على من بدأ بهما قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]. يبقى عندنا بقية الأعمال مثل الصلاة والطواف والصيام، من ابتدأ بالصلاة هل يجوز له تركها؟

إن كانت مفروضة فلا يجوز قطعها بالاتفاق، وإن كانت نافلة فمحل خلاف.

والصوم من ابتدأ بصيام هل يجوز له قطع الصيام والإفطار؟

إن كان الصوم واجباً فلا يجوز له قطعه سواء كان نذراً، أو كفارة، أو صيام رمضان، أو قضاء، لكن لو كان مستحباً هل يجوز قطعه؟

هذا موطن خلاف. واختلف أهل العلم في مسألة قطع المستحبات على قولين:

القول الأول: قول الإمام أحمد، والشافعي: أنه يجوز قطعها ودليلها

قول النبي ﷺ: «**المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر**»[(١)] قالوا: ولأن المندوب يجوز تركه ابتداءً فجاز تركه في أثنائه ولأن هذا هو مفهوم المندوب، واستدلوا على ذلك بأن النبي ﷺ كان صائماً فدخل على أهله فوجد عندهم طعاماً فأفطر[(٢)].

القول الثاني: قول الإمام أبي حنيفة والإمام مالك: أن المندوب يلزم بالشروع فيه، فإن من بدأ بالشروع في المندوب وجب عليه إتمامه فمن ابتدأ بصيام التطوع وجب عليه إكماله فإن أفطر وجب عليه قضاؤه، وهكذا أيضاً في الصلوات المستحبة، وهكذا أيضاً بقية الأعمال المستحبة واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]؛ لكن هذا الاستدلال فيه نظر، لأن الآية أتت في إبطال الأعمال بالردة، واستدلوا على ذلك أيضاً بما ورد في الحديث: أن النبي ﷺ أرشد الأعرابي إلى خمس صلوات في اليوم والليلة، قال: هل عليَّ غيرها؟ قال: «**لا، إلا أن تطوع**»[(٣)] قالوا: فمعناه لا يجب عليك غير هذه الصلوات الخمس إلا أن تتطوع، فإن تطوعت وجب عليك إكمال ما

---

(١) أخرجه الترمذي(٧٣٢) وأحمد(٦/٣٤١) والدارقطني(٢/١٧٥) والحاكم(١/٦٠٤).

(٢) أخرج مسلم(١١٥٤) من حديث عن عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رضي الله عنها قالت: قال لي رسول اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ: «يا عَائِشَةُ هل عِنْدَكُمْ شَيْءٌ؟» قالت: فقلت يا رَسُولَ اللَّهِ ما عِنْدَنَا شَيْءٌ، قال: «فَإِنِّي صَائِمٌ» قالت: فَخَرَجَ رسول اللَّهِ ﷺ فَأُهْدِيَتْ لنا هَدِيَّةٌ أو جَاءَنَا زَوْرٌ، قالت: فلما رَجَعَ رسول اللَّهِ ﷺ قلت: يا رَسُولَ اللَّهِ أُهْدِيَتْ لنا هَدِيَّةٌ أو جَاءَنَا زَوْرٌ وقد خَبَأْتُ لك شيئاً، قال: «ما هو» قلت: حَيْسٌ. قال: «هَاتِيهِ» فَجِئْتُ بِهِ فَأَكَلَ ثُمَّ قال: «قد كنت أَصْبَحْتُ صَائِمًا».

(٣) أخرجه البخاري(٤٦) ومسلم(١١).

تطوعت به، وهذا الاستدلال لا يقاوم الأدلة الصريحة التي ذكرها أصحاب القول الأول لأن (إلا) يمكن أن يراد بها الاستدراك.

يعنى كأنه يقول: لكن يجوز لك أن تتطوع أو يشرع لك أن تتطوع.

وبالتالي فالصواب هو القول الأول: جواز قطع المندوب ولو بعد البدء فيه

* * * * *

النَّدْبُ:

لُغَةً: الدُّعَاءُ إِلَى الْفِعْلِ.

وَشَرْعًا: مَا أُثِيبَ فَاعِلُهُ، وَلَمْ يُعَاقَبْ تَارِكُهُ مُطْلَقًا.

ذكر المؤلف هنا الحكم الثاني من الأحكام التكليفية وهو المندوب، والبحث في المندوب يكون في مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الندب.

* **قوله: الندب:** سار المؤلف هنا على طريقة الأصوليين،فقال: الندب، ولم يقل: المندوب، على طريقة الفقهاء.

* **قوله: لغة: الدعاء إلى الفعل:** فقولك: ندب فلاناً إلى كذا بمعنى أنه دعاه إليه. قال الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهاناً

فدا هذا على أن المراد بالندب لغة: الد عاء.

* **قوله: وشرعاً: ما أثيب فاعله، ولم يعاقب تاركه مطلقاً:** ليخرج الحرام والمكروه والمباح، فأن فاعل هذه الأشياء لا يثاب.

* **قوله: ولم يعاقب تاركه:** لإخراج الواجب لأن تاركه مستحق للعقوبة.

* **قوله: مطلقاً:** لإخراج الواجب الموسع والمخير، فإن الواجب الموسع أول وقته لا يعاقب، وكذا تارك خصلة من خصال الواجب المخير لا يعاقب، لكنه لا يترك الواجب مطلقاً لأنه لو ترك الواجب المخير بترك جميع الخصال لكان مستحقاً للعقوبة. وهذا تعريف للندب بأثره، فالثواب والعقاب أثر وحكم، وينبغي أن نعرف الندب بحقيقته لا بأثره، فالأولى أن يقال في تعريف الندب: طلب غير جازم للفعل.

وَقِيلَ: مَأْمُورٌ بِهِ، يَجُوزُ تَرْكُهُ، لَا إِلَى بَدَلٍ، وَهُوَ مُرَادِفُ السُّنَّةِ وَالْمُسْتَحَبِّ، وَهُوَ مَأْمُورٌ بِهِ، ....

* **قوله: وقيل: مأمور به**: سار المؤلف هنا على طريقة الفقهاء،لأن الندب هو الأمر وليس المأمور به، لأن المأمور به هو المندوب. **وقال: مأمور به**: لإخراج الحرام والمكروه والمباح فهذه ليست مأموراً بها.

* **قوله: يجوز تركه**: لإخراج الواجب.

* **قوله: لا إلى بدل**: لإخراج الواجب المخير، فإنه يجوز تركه لكن يتركه إلى خصلة أخرى مثل خصال الكفارة، وهكذا أيضاً في الواجب الموسع، فالصلاة في أول الوقت واجبة لكنه لو تركها بعزم أن يؤديها في أثناء الوقت جاز له ذلك.

المسألة الثانية: مسميات الندب أو المندوب:

* **قوله: وهو مرادف السنة والمستحب**: المندوب قد يسمى: سنة، وقد يسمى: مستحباً. وقد يسمى: رغيبة، وهناك تسميات متعددة.

وظاهرة كلام المؤلف أن هذه الأسماء سواسية لا فرق بينها، ليس بعضها أعلى درجة من بعض وليس هناك تمايز بينها. وبعض الناس يقول: السنة هي المندوب عليه بدليل نصي من سنة النبي ﷺ، والمستحب هو ما ثبت استحبابه بدليل غير السنة كالقياس، ونحوه.

لكن هذا ليس على طريقة الأصوليين فإن الأصوليين يجعلون هذه الكلمات مترادفة بمعنى أنه تدل على معنى واحد.

المسألة الثالثة: هل المندوب مأمور به أو ليس مأموراً به؟

* **قوله: وهو مأمور به**: ويترتب على هذه المسألة، أن الأصل في الأوامر

خِلاَفًا لِلْكَرْخِيِّ[1] وَالرَّازِيِّ[2].

أن تدل على الوجوب، فإذا جاءنا أمر ثم جاءنا دليل يدل على أن هذا الأمر ليس على الوجوب، فهل نحمله على الندب مباشرة؟ أو نقول: هو مجمل حتى يأتينا دليل آخر يدل على المراد به؟

إن قلنا: المندوب مأمور به حملنا الأمر المصروف عن الوجوب إلى الندب مباشرة. مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، أشهدوا: فعل أمر، والأصل في الأوامر أن تكون للوجوب، لكن جاءنا دليل يدل على أن الإشهاد في البيع ليس بواجب وهو أن النبي ﷺ اشترى جملاً ولم يشهد[3] فدل ذلك على أن الإشهاد ليس بواجب، فحينئذ هل نحمل قوله: واشهدوا، على الندب مباشرة، أو نقول: نتوقف فيه حتى يأتينا دليل آخر يبين المراد به؟

إن قلنا: المندوب مأمور به،حملناه على الندب مباشرة، وإن قلنا: المندوب ليس مأموراً به، نتوقف فيه حتى يتبين حاله ويأتينا دليل يوضح المراد به. وقال المؤلف: وهو مأمور به: يعني أن المندوب مأمور به كما قال جمهور الأصوليين، لا كما قال الكرخي والرازي من الحنفية.

---

(١) أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي الكرخي، فقيه حنفي معتزلي، توفي سنة ٣٤٠هـ.

ينظر: سير أعلام النبلاء(١٥/٤٢٦) البداية والنهاية(١١/٢٢٤) طبقات الحنفية ص(٣٤٠).

(٢) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي، المعروف بالجصاص، وهو لقب له. ولد سنة ٣٠٥هـ وتوفي سنة ٣٧٠هـ.

ينظر: طبقات الفقهاء ص(١٥٠) سير أعلام النبلاء(١٦/٣٤٠) طبقات الحنفية(١/٨٤).

(٣) أخرجه أبو داود (٣٦٠٧) والنسائي (٤٦٤٧) وأحمد (٥ / ٢١٥) من حديث خزيمة بن ثابت ﷺ وهو حديث طويل فيه قصة.

لَنَا: مَا تَقَدَّمَ مِنْ قِسْمَةِ الْأَمْرِ إِلَى إِيجَابٍ وَنَدْبٍ، وَمَوْرِدُ الْقِسْمَةِ مُشْتَرَكٌ، وَلِأَنَّهُ طَاعَةٌ، وَكُلُّ طَاعَةٍ مَأْمُورٌ بِهَا.

قَالَا: لَوْ كَانَ مَأْمُورًا بِهِ، لَعَصَى تَارِكُهُ، إِذِ الْمَعْصِيَةُ مُخَالَفَةُ الْأَمْرِ، وَلَتَنَاقَضَ «لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ»، مَعَ تَصْرِيحِهِ بِالْأَمْرِ مُؤَكَّدًا.

واستدل الجمهور على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول:

* **قوله: لنا: ما تقدم من قسمة الأمر إلى إيجاب وندب**: يعني أن الأوامر تنقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب، مما يدل على أن المندوب مأمور به.

الدليل الثاني: * قوله: ومورد القسمة مشترك: أي أن قسمة الأحكام الشرعية مشترك بين الواجب والمندوب وهو كون كل منهما، مأموراً به.

الدليل الثالث: * قوله: ولأنه طاعة وكل طاعة مأمور بها: أي أن المندوب طاعة، ولا يكون الفعل طاعة إلا إذا كان مأموراً به، مما يدل على أن المندوب مأمور به.

* **قوله: قالا**: يعني أن الكرخي والرازي استدلا على أن المندوب ليس مأموراً به بعدد من الأدلة منها:

١ـ * **قوله: لو كان مأموراً به، لعصى تاركه**: أي لعصى المكلف بترك المندوب، لأن المعصية هي مخالفة الأمر، لكن تارك المندوب لا يكون عاصياً مما يدل على أن المندوب ليس مأموراً به. هذا هو دليلهم الأول.

٢ـ * **قوله: ولتناقض «لأمرتهم بالسواك»**: أي أنه قد جاءت أدلة في الشريعة تدل على أن المندوبات ليست مأموراً بها، مثال ذلك قول النبي ﷺ:

قُلْنَا: المُرَادُ: أَمْرُ الْإِيجَابِ فِيهِمَا.

«**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**»[1] فالسواك عند الصلاة حكمه مندوب، والحديث يدل على أن السواك عند الصلاة غير مأمور به، فدل ذلك على أنه لا يدخل في المأمور به.

وأجيب عن هذا الحديث بأن المقصود أمر الإيجاب الملزم، بدلالة قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي» فهنا قرينة جعلت المراد بالأمر هنا الأمر اللازم.

كما يجاب على ذلك بأن الأمر على نوعين:

الأول: أمر إلزام، وهو الذي يعصي تاركه.

الثاني: أمر غير ملزم، وهذا لا يعصي تاركه.

مثال ذلك: الصلاة في أول الوقت مأمور بها وتاركها في أول الوقت لا يعد عاصياً، مما يدل على أنه لا تلازم بين الأمر والمعصية.

قال المؤلف: في سياق الدليل الثاني للمخالفين: ولو كان المندوب مأموراً به لتناقض قوله ﷺ: «لأمرتهم بالسواك» لأن السواك مندوب، ومع ذلك صرح بأن السواك غير مأمور به مما يدل على أن المندوب غير مأمور به، مع تصريحه بالأمر مؤكداً، يعنى مع تصريح الشارع بالأمر مؤكداً.

❊ **قوله: قلنا: المراد: أمر الإيجاب فيهما:** هذا هو الجواب عن أدلة المخالفين، أن المراد بالأدلة التي ذكرتم أمر الإيجاب وليس أمر الندب، وبالتالي تكون هذه الأدلة خارج محل النزاع.

---

(١) أخرجه البخاري(٨٨٧) ومسلم (٢٥٢).

الْحَرَامُ:

ضِدُّ الْوَاجِبِ، وَهُوَ مَا ذُمَّ فَاعِلُهُ شَرْعًا،.........................

---

* **قوله: الحرام:** الحرام في اللغة: الممنوع، وفي الاصطلاح: ما نهى الشارع عنه نهياً جازماً.

* **قوله: ضد الواجب: أي أن الحرام والواجب لا يجتمعان في مكان** واحد لأن معنى الضدين في اصطلاح العلماء: اللذان لا يجتمعان في محل واحد، يعني الأشياء إما أن تكون متناقضة بمعنى أنها لا تجتمع ولا ترتفع مثل الحركة والسكون لا يمكن أن يكون الإنسان متحركاً ساكناً في وقت واحد، ولا يمكن أن ينتفي عنه الوصفان. هذان هما المتناقضان.

الثاني: الضدان، والمراد بالضدين ما لا يجتمعان في آن واحد وقد يرتفعان، مثال ذلك القيام والجلوس. لا يمكن أن يكون الإنسان قائماً جالساً في آن واحد، ولكن يمكن أن يكون لا قائماً ولا جالساً بأن يكون مضطجعاً.

فالحرام والواجب ضدان، هذا معنى الضدين. وهكذا بقيه الأحكام التكليفية أضداد، فالواجب والمندوب أيضاً ضدان لا يمكن أن يكون الفعل الواحد واجباً مندوباً في وقت واحد.

* **قوله: ما ذم فاعله شرعاً: قال: ذم. ولم يقل: ما عوقب؛ لأن العقاب قد** يتخلف إما بالتوبة وإما برحمة رب العالمين كما هو مذهب أهل السنة والجماعة خلافاً للوعيدية. وقوله: ذم، يخرج الكراهية والندب والإباحة إذ لا ذم فيها. وقوله: ما ذم فاعله، لإخراج الواجب لأنه يذم تاركه. وقوله: شرعاً، لإخراج ما لو كان الذم من قِبل غير الشارع.

وَلَا حَاجَةَ هُنَا إِلَى مُطْلَقًا، لِعَدَمِ الْحَرَامِ الْمُوَسَّعِ، وَعَلَى الْكِفَايَةِ، بِخِلَافِ الْوَاجِبِ.

ثُمَّ الْوَاحِدُ بِالْجِنْسِ أَوِ النَّوْعِ، يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْرِدًا لِلأَمْرِ وَالنَّهْيِ بِاعْتِبَارِ أَنْوَاعِهِ وَأَشْخَاصِهِ..

---

* **قوله: ولا حاجة هنا إلى (مطلقاً):** أي مثلما قلنا هناك في الواجب لأن الواجب يحتاج لكلمة مطلقاً من أجل إدخال الواجب الموسع فإنه لا يذم تارك الواجب إذا تركه في أول الوقت، فلابد أن نقول: مطلقاً.

* **قوله: لعدم الحرام الموسع،وعلى الكفاية:** فلم نحتج إلى قول: (مطلقاً) لأننا لا نحتاج لإخراج الحرام الموسع أو على الكفاية إذ لا يوجد ما هو حرام موسع، أو حرام على الكفاية، وقال بعض الفقهاء: هناك حرام على التخيير، كما قال الشارع: لا تتزوج بابنتي فلان، أما أن تتزوج فلانة وأما أن تتزوج فلانة، فالمحرم هو الجمع بينهما. فهذا التحريم قالوا: على التخيير. هكذا قال بعض أهل العلم، وقولهم فيه ما فيه.

* **قوله: ثم الواحد:** الواحد المراد به هنا الاسم، فالاسم الواحد إما أن يكون اسماً بالجنس، أو اسماً بالنوع،أو اسماً بالشخص.

مثال ذلك كلمة:(عبادة) لها اسم واحد بالجنس، فتشمل الصلاة، والصوم، وتشمل الزكاة والنذر، فهذه أفعال مختلفة الحقيقة،تسمى باسم واحد بالجنس، إذ العبادة واحدة بالجنس؛ لكن اسم الصلاة واحد بالنوع،لأن الصلوات متفقة في الحقيقة لكن لها أفراد متعددة، مثل صلاة الظهر، العصر،الضحى،الفجر، إلى آخره.

إذن ما الفرق بين الواحد بالنوع والواحد بالجنس؟

كَالْأَمْرِ بِالزَّكَاةِ، وَصَلَاةِ الضُّحَى مَثَلاً، وَالنَّهْيِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِ النَّهْيِ.

الواحد بالجنس له أفراد كثيرة مختلفة الحقيقة.

والواحد بالنوع له أفراد كثيرة لكنها متفقة في الحقيقة.

النوع الثالث: الاسم الواحد بالعين. مثال ذلك: صلاة المغرب التي صلاها زيد قبل عشر دقائق، هذه واحدة بالعين، ولا يمكن أن تكون صلاتين،فهي صلاة واحدة بالعين أو بالشخص.

فقوله: واحد بالجنس: أي الاسم الذي يطلق على أفراد كثيرين مختلفين في الحقائق.

وقوله: أو النوع: يعني وكذلك يطلق على الواحد بالنوع وهو الاسم الواحد الذي يطلق على أفراد عديدة متفقة في الحقيقة، فالواحد بالنوع والواحد بالجنس يجوز أن يكون مورداً للأمر والنهي فيقال لك: اسجد لله، ولا تسجد للصنم. هذا واحد بالنوع سجود، وسجود، أمرت بالسجود لله ونهيت عن السجود لغير الله، كذلك في العبادات يقال: يشرع لك أن تفعل العبادة الواردة عن النبي ﷺ ولا يجوز لك أن تفعل العبادات المبتدعة، فهنا اسم واحد بالجنس ورد عليه أمر ونهي،هذا بلا إشكال.

* **قوله: كالأمر بالزكاة وصلاة الضحى مثلاً، والنهي عن الصلاة وقت النهي:** فالزكاة والصلاة ينتميان إلى جنس واحد وهو العبادة وقد ورد على هذا الجنس الواحد أمر ونهي.

كذلك صلاة الضحى والصلاة في وقت النهي، فرضان يعودان إلى اسم واحد بالنوع لاتفاقهما في الحقيقة، فهنا ورد عليهما أمر ونهي لاختلاف أعيانهما.

أَمَّا الْوَاحِدُ بِالشَّخْصِ، فَيَمْتَنِعُ كَوْنُهُ مَوْرِدًا لَهُمَا، مِنْ جِهَةٍ، أَمَّا مِنْ جِهَتَيْنِ، كَالصَّلاَةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ، فَلاَ تَصِحُّ فِي أَشْهَرِ الْقَوْلَيْنِ لَنَا، خِلاَفًا لِلأَكْثَرِينَ.

يبقى عندنا القسم الثالث وهو الواحد بالعين أو بالشخص. فهل يجوز أن يرد الأمر والنهي لفعل واحد بالشخص؟

نقول: لا يجوز ورود الأمر والنهي على اسم واحد بالعين إذا كان من جهة واحدة **بالإجماع**،فلا يمكن أن يقال لك: صل ركعتين سنة ، **وفي نفس الوقت يقال** لك: لا تصل ركعتين سنة المغرب.

* **له: وأما الواحد بالشخص فيمتنع كونه مورداً لهما: يعني للأمر** والنهي من جهة واحدة، لكن يبقى عندنا مسألة أخرى وهي: هل يرد الأمر والنهي على الواحد بالشخص من جهتين مختلفتين أو لا؟

* **قوله:كالصلاة في الدار المغصوبة:** الصلاة في الدار المغصوبة فيها ركوع وسجود يأثم المكلف فيها بركوعه وسجوده بالإجماع لأنه حينئذ يستغل مكان الغصب لأن كل ما يفعله الغاصب في الأرض المغصوبة فإنه آثم به حتى ركوعه وسجوده وجلوسه كل هذه يأثم بها، هذا بالإجماع.

لكن عندنا جهة ثانية لهذه الأفعال وهي جهة كونها جزءاً من الصلاة فهل يؤجر الإنسان عليها بحيث يستحق على الركوع والسجود الأجر، وفي نفس الوقت يستحق الإثم أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على أقوال:

القول الأول: أنه لابد أن تتمحض لأحدهما، فالصلاة في الدار المغصوبة يستحق فاعلها الإثم عليها و بالتالي لا يستحق الأجر عليها ولا تكون صلاته صحيحة. وهذا هو مذهب الإمام أحمد.

وَقِيلَ: يَسْقُطُ الْفَرْضُ عِنْدَهَا لَا بِهَا، وَمَأْخَذُ الْخِلَافِ، أَنَّ النَّظَرَ إِلَى هَذِهِ الصَّلَاةِ الْمُعَيَّنَةِ أَوْ إِلَى جِنْسِ الصَّلَاةِ.

القول الثاني: أن الصلاة صحيحة وأنه قد اجتمع الأمر والنهي فيها فهو يؤجر لكونها صلاة ويأثم لكونها استعمالاً لمكان الغصب. وهذا قول الأئمة الثلاثة.

القول الثالث: قالوا: يسقط الفرض عندها لا بها، يسقط الفرض بمعنى أنه تبرأ ذمة المصلي في الدار المغصوبة. عندها: أي عند وجود هذه الصلاة. لا بها: يعني ليس سقوط الفرض بهذه الصلاة لأنه لا يؤجر عليها. فهؤلاء يقولون: إنه لا يؤجر على الصلاة لكنه يسقط عند وجودها مطالبة المكلف.

ما الذي جعلهم يقولون بهذا الكلام؟

هم رأوا أن الدلالة تدل على أنه لا يمكن أن يجتمع في الفعل الواحد أجر وأثم، لكنهم وجدوا الفقهاء يحكون أن السلف لم يأمروا الظلمة بإعادة الصلوات التي صلوها في أماكن الغصب، ولذلك قالوا: هو لا يستحق الأجر لكنه يستحق إسقاط الصلاة وبراءة ذمته. فقالوا: يسقط الفرض عندها بحيث تبرأ الذمة. لا بها: لأنه لا يؤجر عليها.

* **قوله: مأخذ الخلاف**: أي السبب الذي نشأ عنه الخلاف، هل نلحق هذه الصلاة بالواحد بالجنس، أو بالواحد بالنوع، أو نلحقها بالواحد بالعين من جهة واحدة؟

هناك في الواحد بالعين قلنا: لا يمكن اجتماع الأمر والنهي فيه من جهة واحدة، فهل نلحق الصلاة في الدار المغصوبة بهذا؟ أو نلحقها بالواحد بالجنس والواحد بالنوع الذي يمكن اجتماع الأمر والنهي فيه؟ هذا هو منشأ الخلاف.

النَّافِي: مَاهِيَّةُ الصَّلاَةِ مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ الْمَنْهِيِّ عَنْهَا، وَالْمُرَكَّبُ مِنَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ مَنْهِيٌّ عَنْهُ، فَهَذِهِ الصَّلاَةُ مَنْهِيٌّ عَنْهَا، وَالْمَنْهِيُّ عَنْهُ لَا يَكُونُ طَاعَةً، وَلَا مَأْمُورًا بِهِ، وَإِلَّا اجْتَمَعَ النَّقِيضَانِ.

الْمُثْبِتُ: لَا مَانِعَ إِلَّا اتِّحَادُ الْمُتَعَلَّقَيْنِ إِجْمَاعًا،..........................

بعد ذلك بدأ المؤلف بإيراد الأدلة وابتدأ بأدلة القائلين بأنه لا يمكن اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد بالعين ولو من جهتين، وهو مذهب أحمد، وبالتالي لا تصح الصلاة في الدار المغصوبة، ولا يصح المسح على خف مغصوب، ولا يصح الوضوء بماء مسروق، ولا تصح الصلاة بثوب حرير لا يستر العورة إلا به وهكذا.

* **قوله:النافي:** وهو الإمام أحمد ومن وافقه على أن الصلاة في الدار المغصوبة غير صحيحة استدلوا بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: قالوا ماهية الصلاة، يعني أن تكوين الصلاة مركب من ركوع وسجود وجلوس وقيام، وكله منهي عنه لأنه استعمال للأرض المغصوبة، فكيف يكون المنهي عنه مأموراً به، فتكون الصلاة منهياً عنها، والنهي يفيد الفساد،ومن أنواع المنهي عنه الفعل المشتمل على أمر ومنهي عنه والمركب من المنهي، فهنا ركوع منهي، وسجود منهي، وجلوس منهي، حينئذ تكون الصلاة منهياً عنها. والمنهي عنه لا يكون طاعة، ولا يمكن أن يكون المنهي عنه طاعة، وكذلك لا يكون المنهي عنه مأموراً به، لأن الأمر والنهي ضدان فلا يمكن أن يجتمعا في مكان واحد. إذ إن الضدين لا يجتمعان.

* **قوله:المثبت:** يعني استدل القائل بصحة صلاة من صلى في الدار المغصوبة وصحة من قال بأن الأمر و النهي يجتمعان في الواحد بالشخص من

وَلَا اتِّحَادَ، إِذِ الصَّلَاةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ صَلَاةٌ مَأْمُورٌ بِهَا، وَالْغَصْبُ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَصْبٌ مَنْهِيٌّ عَنْهُ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا مَعْقُولٌ بِدُونِ الْآخَرِ، وَجَمْعُ الْمُكَلَّفِ لَهُمَا لَا يُخْرِجُهُمَا عَنْ حُكْمِهِمَا مُنْفَرِدَيْنِ.

جهتين. استدلوا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول:أنه لا مانع من وجود الأمر والنهي في فعل واحد إلا في اتحاد المتعلقين:(الأمر والنهي)، وفي الصلاة لا يوجد اتحاد لأن عندنا فعلان أحدهما: غصب، يكون منهياً عنه، والآخر: صلاة،يكون مأموراً بها.

* **قوله:ولا إتحاد ...**: فالصلاة فعل مأمور به، والغصب فعل آخر منهي عنه وكل منهما معقول أي أنه متصور في الذهن بدون الآخر، فأنت تتصور صلاة بدون غصب مثل صلاتك قبل قليل. وتتصور غصب بدون صلاة وحينئذ ما دام أن كلاً من الفعلين يمكن تصوره وحده فلنعطي كل من الفعلين حكماً مستقلاً به.

* **قوله: وكل منهما معقول بدون الآخر**: يعني يتصور انفكاكه عن الآخر، وكون المكلف جمع بينهما فصلى في الدار المغصوبة لا يخرج هذه الصلاة عن حكمها حال الإنفراد، فنقول: الغصب حرام والصلاة مأمور بها.

ويجاب عن هذا الدليل بأن هذا التصور تصور ذهني والانفكاك هذا في الأذهان، أما الذي في الخارج فهما غير منفكين بل هما واقعان في فعل واحد والشريعة لا تحكم على ما في الأذهان من التصورات المتعلقة بالأفعال، وإنما تحكم على الفعل الواقع في الخارج حقيقة، هذه عادة الشارع وبالتالي فكلامكم متعلق بالتصور الذهني، والتصور الذهني هذا لا يحكم عليه بحكم شرعي

وَأَيْضًا، طَاعَةُ الْعَبْدِ وَعِصْيَانُهُ، بِخِيَاطَةِ ثَوْبٍ أُمِرَ بِخِيَاطَتِهِ، فِي مَكَانٍ نُهِيَ عَنْ دُخُولِهِ، يَدُلُّ عَلَيْهِ.

وإنما الحكم الشرعي على الأفعال الخارجية، وفي الخارج لا يتصور انفكاك الأمر والنهي -الصلاة والغصب -في الصورة التي عندنا، صورة الصلاة في الدار المغصوبة.

الدليل الثاني لهم: قالوا: لا يمتنع عقلاً من اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد.

* **قوله: وأيضاً:** أي الدليل الثاني للقائلين بصحة الصلاة في الدار المغصوبة: أنه يمكن عقلاً اجتماع الأمر و النهي، مثال ذلك: أن العبد -أي المملوك -قد يؤمر بشيء وينهى عن شيء فيأتي بهما معاً، فيستحق الثواب والعقاب مما يدل على صحة الفعلين، مثال ذلك: لو قال السيد لمملوكه لا تدخل هذه الغرفة وخط هذا الثوب فإنك متى خِطه أعتقتك.

* **قوله: طاعة العبد وعصيانه بخياطه ثوب، أمر بخياطته في مكان نهي عن دخوله يدل عليه:** أي يدل على صحة اجتماع الأمرين من جهة العقل؛ لكن هنا اجتماع الأمر والنهي ليس في فعل واحد في شيء واحد، فإن النهي هنا هو نهي عن الدخول، وحينئذ ليس منهياً عن الخياطة في الغرفة وإنما هو منهي عن الدخول فقط. بينما في مسألتنا هو منهي عن الركوع والسجود والجلوس حال كونه في الدار المغصوبة فبالتالي لا يصح إلحاق هذه الصورة أو الاستدلال بهذه الصورة على مسألتنا لوجود الفرق بينهما.

وَلَوْ مَرَقَ سَهْمُهُ مِنْ كَافِرٍ إِلَى مُسْلِمٍ فَقَتَلَهُ، ضَمِنَ قِصَاصًا أَوْ دِيَةً، وَاسْتَحَقَّ سَلَبَ الْكَافِرِ.

وَأُجِيبَ عَنِ الْكُلِّ،.......................................

الدليل الثالث من أدلة الجمهور القائلين بأنه يمكن اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالعين: قالوا من كان في معركة ورمى بسهم فوقع هذا السهم على كافر فمات الكافر، حينئذ هو يستحق سلب هذا الكافر الميت، لو قدر أن ذلك السهم تجاوز ذلك الكافر وذهب إلى مسلم بعده فحينئذ يجب عليه دفع الدية.

قالوا: عندنا فعل واحد وهو إطلاق السهم وقد استحق الإنسان به شيئين متضادين، أولهما: استحقاق السلب، والثاني: وجوب دفع الدية. فدل ذلك على أن الفعل الواحد يمكن أن ينتج نتيجتين متضادتين، فهكذا الصلاة في الدار المغصوبة يمكن تنتج نتيجتين متضادتين بأجر وإثم.

* **قوله: ولو مرق سهمه من كافر إلى مسلم فقتله:** يعني أنه لو رمى سهمه فتجاوز الكافر إلى مسلم بعده فقتل المسلم فإنه تجب عليه نتيجتان متضادتان فإنه يضمن قصاصاً أو دية للمسلم، ويستحق سلب الكافر، فاستحق نتيجتين متضادتين على فعل واحد.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن استحقاق السلب ووجوب الدية ليس هو على الرمي وإنما هو على الإصابة، فلو رمى ولم يصب ما استحق شيئاً ولا وجب عليه شيء، والإصابة هنا متعددة وليست إصابة واحدة، فحينئذ كل إصابة أنتجت شيئاً غير ما أنتجته الإصابة الأخرى، فلا يوجد عندنا فعل واحد أنتج نتيجتين متضادتين.

* **قوله: وأجيب عن الكل:** يعني عن أدلة المخالفين.

بِأَنَّ مَعَ النَّظَرِ إِلَى عَيْنِ هَذِهِ الصَّلاَةِ، لَا جِهَتَيْنِ، بِخِلاَفِ مَا ذَكَرْتُمْ، ثُمَّ يَلْزَمُ عَلَيْهِ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ بِالْجِهَتَيْنِ، وَلَا فَرْقَ. ثُمَّ إِنَّ الْإِخْلاَلَ بِشَرْطِ الْعِبَادَةِ مُبْطِلٌ، وَنِيَّةُ التَّقَرُّبِ بِالصَّلاَةِ شَرْطٌ،......................................

* **قوله: بأن مع النظر إلى عين هذه الصلاة:** نحن لا نحكم على واحد بالجنس ولا واحد بالنوع،وإنما نحكم على واحد بالعين أو بالشخص. بأنه مع النظر إلى عين هذه الصلاة عندنا وهي صلاة في الدار المغصوبة بعينها فحينئذ هو حكم على فعل واحد فهي بمثابة الفعل الواحد من جهة واحدة وقد اتفقنا على عدم ورود الأمر والنهي عليه في حال واحد بخلاف ما ذكرتم،فإن هذه أفعال مختلفة.

* **قوله: ثم يلزم عليه صوم يوم النحر بالجهتين:** ردوا عليهم برد آخر فقالوا: الصوم يوم النحر .يوم العيد .هل تصححونه أيها الجمهور؟ قالوا: لا نصححه، إذن لماذا لم تقولوا بأننا نلتفت إلى كون الصوم فعل مستقل فنثبت الأجر له ونلتفت إلى كونه في يوم عيد وبالتالي نوقع الإثم عليه.

وهذا الدليل فيه ضعف، لأن الصوم في يوم النحر نهي عنه بذاته، قال النبي ﷺ: «**لا تصوموا يوم النحر**»[١] بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة فإنه لم يردنا دليل يقول:لا تصلوا في الدار المغصوبة، وإنما وردنا دليل يدل على تحريم الغصب، وعلى أن كل تصرف في الدار المغصوبة يكون حراماً ففرق بين الصورتين. وبالتالي فهذا الاستدلال فيه ما فيه.

* **قوله: ثم إن الإخلال بشرط العبادة مبطل:** هذا دليل آخر من أدلة

---

(١) أخرجه أحمد (٢/٥١٣) وابن جرير في التفسير (٢/٣٠٤) والدارقطني(٢/١٨٧).

وَالتَّقَرُّبُ بِالْمَعْصِيَةِ مُحَالٌ، وَالْمُخْتَارُ صِحَّةُ الصَّلَاةِ، نَظَرًا إِلَى جِنْسِهَا، لَا إِلَى عَيْنِ مَحَلِّ النِّزَاعِ.

المبطلين: أن الإخلال بشرط العبادة مبطل لها، فإنه لو صلى الإنسان بدون وضوء لا تصح صلاته، لأنه فقد أحد شروط الصلاة، والإخلال بشرط العبادة يبطل العبادة، والنية من شروط الصلاة وهي نية التقرب إلى الله عز وجل هذا من شروط الصلاة ولا يصح للإنسان أن يتقرب إلى الله بما هو معصية وحينئذ لا يمكن أن ينوي التقرب لله بمعصية.

* **قوله: والمختار صحة الصلاة نظراً إلى جنسها لا إلى عين محل النزاع:**

اختار المؤلف رأي الجمهور؛ ولعل قول الحنابلة في هذه المسألة أقوى لقوة أدلتهم ولضعف المناقشات التي أوردها الجمهور على أدلتهم.

وأما الزعم بأن الأئمة لم يأمروا الظلمة بإعادة الصلوات التي صلوها في أماكن الغصب وأن الإجماع قد وقع على ذلك. فنقول: لم يثبت وقوع الإجماع عليه.

وأما قياس الواحد بالعين على الواحد بالجنس كما فعل المؤلف فهو قياس مع الفارق، ومن أسباب ضلال كثير من الخلق هذا القياس، فمثلاً نفى بعضهم الصفات بدعوى أن إثبات الصفات لله يجعل الخالق والمخلوق يدخلان في مسمى واحد بحيث يلزم من ورود النقص على المخلوق وروده على الخالق؛ لاشتراكهما في مسمى الصفة. أي الاسم بالنوع..

تَنْبِيهٌ: مُصَحِّحُو هَذِهِ الصَّلاَةِ قَالُوا: النَّهْيُ، إِمَّا رَاجِعٌ إِلَى ذَاتِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، فَيُضَادُّ وُجُوبَهُ، نَحْوُ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] أَوْ إِلَى خَارِجٍ عَنْ ذَاتِهِ، نَحْوُ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] مَعَ «لَا تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ»[1]، فَلاَ يُضَادُّهُ، فَيَصِحُّ

---

* **قوله: تنبيه:** بدأ المؤلف هنا بالكلام عن أقسام النهي، وهذا التقسيم على مذهب القائلين بتصحيح هذه الصلاة. أي الصلاة في الدار المغصوبة. كما هو مذهب الجمهور، إذ الذين يبطلون الصلاة في الدار المغصوبة يقولون: النهي كله واحد يدل على فساد وبطلان ولا نفرق بين أنواع النهي.

أما الذين يصححون الصلاة في الدار المغصوبة وهم الجمهور أبو حنيفة ومالك والشافعي فإنهم يقولون: النهي على ثلاثة أنواع.

النوع الأول: النهي عن ذات الفعل، فحينئذ لا يكون الفعل المنهي عن ذاته صحيحاً فالفعل المنهي عنه لذاته لا تترتب عليه الآثار المترتبة على الفعل الصحيح مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] هنا نهي عن ذات الفعل، فإذا قال: لا تزنوا، هذا نهي عن ذات الفعل، وبالتالي هل يمكن أن نرتب على الزنا الآثار المترتبة على الوطء الصحيح بحيث مثلاً يثبت النسب؟

نقول: لا يثبت النسب، لأن الفعل هنا منهي عنه، وبالتالي لا تترتب عليه الآثار الصحيحة.

هل يثبت التملك بناء على السرقة؟

نقول: لا يثبت التملك لأنه قد نهي عن السرقة لذاتها.

النوع الثاني: النهي عن أمر خارج عن الذات، مثال ذلك قوله الله عز وجل: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ هنا أمر بالصلاة مع قوله ﷺ: «لا تلبسوا الحرير»[1]

---

(١) أخرجه البخاري(٥٤٢٦) ومسلم(٢٠٦٧).

الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا، وَلِكُلٍّ حُكْمُهُ، أَوْ إِلَى وَصْفِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ فَقَطْ، نَحْوَ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] مع: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] وَ «دَعِي الصَّلاَةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ»، وَكَالنَّهْيِ عَنِ الصَّلاَةِ فِي الْأَمَاكِنِ وَالْأَوْقَاتِ الْمَنْهِيِّ عَنْهَا،

فحينئذ هنا النهي لم يرد في النص الذي ورد فيه الأمر، فلو صلى في ثوب حرير فما حكم صلاته؟ حكمها حكم الصلاة في الدار المغصوبة على ما تقدم من خلاف فيها، عند أحمد الصلاة باطلة. وعند الجمهور صحيحة مع الإثم. وتلاحظون أنه لم يأت دليل يقول: لا تصلوا في ثوب الحرير، إذ لو جاءنا دليل بذلك لانتقل الحكم إلى أن يكون من القسم الثالث الآتي:

النوع الثالث: أن يكون النهي عائداً إلى وصف المنهي عنه لا إلى ذات الفعل، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] هنا النهي عن الصلاة حال وصف معين وهو السكر.

مثاله أيضاً: «لا تصوموا يوم العيد»[(١)] الصوم مشروع فلما قال: "لا تصوموا" هنا نهى عن الصوم حال الوصف وهو كونه في يوم العيد فهنا رجع النهي إلى وصف المنهي عنه وهو كونه يوم العيد.

وكذلك حديث: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**»[(٢)] هل هو نهي عن الصلاة مطلقاً أم هو نهي عن الصلاة حال الاتصاف بصفة وهي صفة الحيض؟

وهكذا النهي عن الصلاة في الأماكن والأوقات المنهي عنها، فهنا الوصف عاد إلى وصف المنهي عنه.

---

(١) أخرجه مسلم(١١٣٨) من حديث أبي هريرة ﷺ ولفظه: أن رسول الله ﷺ نهى عن صِيَامِ يَوْمَيْنِ يَوْمِ الأَضْحَى وَيَوْمِ الْفِطْرِ.

(٢) أخرجه الدارقطني(١/ ٢١٢) والبيهقي في الصغرى(٦/ ٤٣٣) وابن عبد البر في التمهيد(١٥/ ٩٨).

وَكَإِحْلَالِ الْبَيْعِ مَعَ الْمَنْعِ مَعَ الرِّبَا فَهُوَ بَاطِلٌ عِنْدَنَا، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ.
وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ: هُوَ فَاسِدٌ غَيْرُ بَاطِلٍ، إِعْمَالًا لِدَلِيلَيِ الْجَوَازِ وَالْمَنْعِ.
لَنَا: أَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ، لَيْسَ هَذِهِ الصِّفَةَ، بَلِ الْمَوْصُوفُ بِهَا،..................

---

* **قوله: وكإحلال البيع مع المنع من الربا**: مثل هذه الأمور إذا فعلت ما حكمها؟

قال الجمهور: هي باطلة وفاسدة ولا قيمة لها.

وقال أبو حنيفة: هي فاسدة وليست باطلة، فالباطل من القسم الأول، لكن هذا القسم الثالث أنا أسميه فاسداً وليس باطلاً.

قلنا: وما الفرق بين الفاسد والباطل عندك؟

قال: الفاسد يمكن تصحيحه بينما الباطل لا يمكن تصحيحه.

مثال ذلك: لو نذر أن يصوم يوم العيد، قال الجمهور هذا نذر باطل منهي عنه وبالتالي لا يصوم لا يوم العيد ولا غير يوم العيد؛ لبطلان النذر.

وقال أبو حنيفة: النهي هنا وارد على الصفة وهو قوله: في يوم العيد، وبالتالي فهو فاسد أصححه وأقول: صم يوماً آخر بدل يوم العيد. فعند أبي حنيفة هو فاسد غير باطل وبالتالي يمكن تصحيحه. قال: أنا أريد أن أُعمل الدليلين معاً، دليل الأمر بالصيام والأمر بالوفاء بالنذر، ودليل النهي عن كونه يوم العيد، وبالتالي لا أجعله يصوم يوم العيد لكن يصوم يوماً آخر.

* **قوله: لنا**: يعني هذه هي أدلة الجمهور على أن المنهي عنه لوصفه باطل وبالتالي لا يمكن تصحيحه.

* **قوله: أن المنهي عنه، ليس هذه الصفة**: أي أن المنهي عنه هنا في هذه الصور ليس هو الصفة وإنما المنهي عنه الموصوف حال الصفة، فإنه لما نهي عن

وَإِلَّا لَلَزِمَ صِحَّةُ بَيْعِ الْمَضَامِينِ وَالْمَلَاقِيحِ،..........................

صوم يوم العيد، فالمنهي عنه ليس يوم العيد لكن المنهي عنه الصوم حال اتصافه بيوم العيد، فالمنهي عنه ليس هو الصفة التي هي يوم العيد، وإنما المنهي عنه هو الموصوف وهو الصوم حال يوم العيد. فحينئذ المنهي عنه ذات الفعل وليس الصفة، فالمنهي عنه ذات الفعل حال الاتصاف بهذه الصفة، وبالتالي يكون مماثلاً للقسم الأول، فيكون باطلاً.

ويدل على ذلك أنكم يا أيها الحنفية تقولون: بيع المضامين والملاقيح باطل فاسد، يعني أن هذا نقض لمذهب الحنفية بأنهم لم يقولوا بموجب قولهم.

وبيع المضامين هو ما في ضمن الأشياء سواء في بطونها أو في غيرها؛ فلا يجوز أن أبيعك حَمْلَ الناقة قبل أن تلده فحينئذ بيع المضامين منهي عنه.

وبيع الملاقيح: وهو ما في ظهور البهائم، هل يجوز بيعه؟ ورد في الحديث أنه لا يجوز بيعه[1].

قال الحنفية: هذا نعتبره من القسم الأول فهو باطل ولا يمكن تصحيحه.

رددنا عليهم وقلنا: على مقتضى مذهبكم يلزمكم أن تقولوا بأنها بيوع فاسدة يمكن تصحيحها. لأن أصل البيع مشروع، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فيكون النهي وارداً على البيع حال الاتصاف بهذه الصفة وبالتالي يلزمكم أن تقولوا: إن هذه البيوع فاسدة وليست باطلة يمكن تصحيحها، لكنكم لا تقولون بذلك، لأنكم تناقضتم.

والحنفية أصلاً لا يمكن أن يقولوا: يمكن تصحيحه.

(١) أخرجه البزار(١١/١٠٩) وذكره الهيثمي في المجمع(٤/١٠٤).

إِذِ النَّهْيُ عَنْهَا لِوَصْفِهَا، وَهُوَ تَضَمُّنُهَا الْغَرَرَ، لَا لِكَوْنِهَا بَيْعًا، إِذِ الْبَيْعُ مَشْرُوعٌ إِجْمَاعًا.

---

* **قوله: إذ النهي عنهما لوصفهما:** أي أن النهي عن بيع المضامين والملاقيح لصفتهما لا لذاتهما فإن أصل البيع مشروع.

ما هو الوصف الذي ينهى عنه؟

قال: كون البيع يشتمل غرراً وكونها جهالة. وليس النهي عن هذه الأشياء لكونها بيعاً لذات الفعل وإنما لوجود الوصف لأن البيع مشروع بالإجماع فدل ذلك على أن الحنفية قد تناقضوا في هذه المسألة ولم يسيروا على قاعدتهم في بيع المضامين والملاقيح، مما يدل على رجحان مذهب الجمهور.

الْمَكْرُوهُ:

ضِدُّ الْمَنْدُوبِ، وَهُوَ مَا مُدِحَ تَارِكُهُ، وَلَمْ يُذَمَّ فَاعِلُهُ.

وَقِيلَ: مَا تَرَجَّحَ تَرْكُهُ عَلَى فِعْلِهِ، مِنْ غَيْرِ وَعِيدٍ فِيهِ.

ذكر المؤلف هنا الحكم الرابع من الأحكام التكليفية وهو المكروه، وأتى به على طريقة الفقهاء ولم يأت به على طريقة الأصوليين، فيقول الكراهة.

وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: تعريف المكروه.

المكروه لغة: مأخوذ من الكراهة، والمراد به المبغض غير المحبوب.

* **قوله: المكروه ضد المندوب:** أي أن المكروه يضاد جميع الأحكام التكليفية الأخرى،لأنه لا يمكن أن يكون الشيء مباحاً مكروهاً في نفس الوقت.

وكان الأولى به أن يقول: يقابل المندوب أو عكس المندوب أو نحو ذلك ووجه المقابلة بينهما أن المندوب يثاب فاعله والمكروه لا يثاب فاعله، والمكروه يثاب تاركه بالنية، والمندوب لا يثاب تاركه.

* **قوله: وهو ما مدح تاركه:** يعني أن المكروه ما مدح تاركه أي من قبل الشارع فيخرج الإباحة لأنه لا مدح فيها، ويخرج الواجب والمندوب لأن المدح فيهما للفاعل.

* **قوله: ولم يذم فاعله:** لإخراج الحرام لأن فاعل الحرام مذموم.

* **قوله: وقيل ما ترجح تركه على فعله من غير وعيد فيه:** أي أن بعض العلماء قال في تعريف المكروه: ما ترجح تركه على فعله من غير وعيد على الفاعل ولا على التارك.

وَقِيلَ: مَا تَرْكُهُ خَيْرٌ مِنْ فِعْلِهِ، كَذَلِكَ، وَمَعَانِيهَا وَاحِدَةٌ.
وَهُوَ مَنْهِيٌّ عَنْهُ، لِانْقِسَامِ النَّهْيِ إِلَى كَرَاهَةٍ وَحَظْرٍ،

---

* **قوله: وقيل ما تركه خير من فعله**: يعني أن المكروه هو الفعل الذي تركه خير من الإقدام عليه؛ لكن هذا التعريف غير مانع لأنه يشمل الحرام، لأن ترك الحرام خير من فعله.

وهذا التعريف الثالث جاء على اصطلاح المتقدمين لأنهم يتوسعون في لفظة المكروه فيسمون المحرم: مكروهاً، لأن الله جل وعلا لما ذكر المحرمات في سورة الإسراء: ولا تقتلوا النفس التي حرم الله،ولا تقتلوا أولادكم، ولا تقربوا الزنا، وغير ذلك، قال:﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨] فسمي المحرمات: مكروهاً.

* **قوله: ومعانيها واحدة**: يعني أن معاني التعريفات السابقة واحدة لأنها تصدق على المكروه.

لكن هذا فيه نظر؛ لأن التعريف الثالث كما تقدم إنما يكون على منهج من يجعل المكروه شاملاً للمحرم.

المسألة الثانية:هل المكروه منهي عنه؟

* **قال: وهو منهي عنه لانقسام النهي إلى كراهة وحظر.**

نقول: الأصل في النواهي أن تحمل على التحريم، لكن إذا ورد دليل يصرف النواهي عن التحريم فهل نحملها على الكراهة؟ أو نقول: هي مجملة تحتاج إلى دليل آخر؟

الجمهور على أنها تحمل على الكراهة لأن المكروه يقال عنه بأنه منهي عنه. ما دليلكم أيها الجمهور على أن المكروه منهي عنه؟

فَلاَ يَتَنَاوَلُهُ الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ لِتَنَافِيهِمَا، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْحَرَامِ، كَقَوْلِ الْخِرَقِيِّ[١]: وَيُكْرَهُ أَنْ يُتَوَضَّأَ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ،وَعَلَى تَرْكِ الْأَوْلَى، وَإِطْلَاقُ الْكَرَاهَةِ...

قالوا: لأن النهي ينقسم إلى قسمين: نهي جازم ينتج التحريم، ونهي غير جازم ينتج الكراهة.

المسألة الثالثة: هل المكروه مأمور به؟

قال الجمهور: لا، لأن المكروه منهي عنه فلا يكون المنهي عنه مأموراً به.

* **قوله: فلا يتناوله الأمر المطلق:** لوجود التنافي بينهما. أي الأمر والنهي. لأن المكروه منهي عنه والمنهي عنه لا يكون مأموراً به.

وقال بعض الحنفية: إن بعض المكروه مأمورٌ به وأوردوا أن أداء الفعل المأمور به على صفة مكروهة يتأدى بها الواجب، ومن أمثلة ذلك قالوا: من طاف مع عدم شرط من شروط الطواف، طاف على صفة مكروهة، قالوا: صح طوافه عندنا. قالوا: فاجتمع الأمر والنهي هنا. فقالوا بأن المكروه هنا أصبح مأموراً به. وهذا فيه ما فيه، لأن الأمر هنا ليس لذات المنهي عنه، فإن المنهي عنه هو الصفة، والأمر متعلق بالموصوف.

* **قوله: وقد يطلق على الحرام:** يعني أن اسم المكروه يطلق ويراد به الحرام كما مثلنا به في آية سورة الإسراء.

* **قوله: كقول الخرقي: ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب في المذهب:** مع أن ذلك محرم، وكذلك يطلق لفظ: الكراهة على ترك الأولى، ويسمى مكروهاً.

---

(١) أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي، فقيه حنبلي، توفي بدمشق سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة. ينظر: طبقات الحنابلة(٢/٧٥) الأنساب(٢/٣٥٠) طبقات المفسرين ص(٧٠).

يَنْصَرِفُ إِلَى التَّنْزِيهِ.

فعندنا عدد من الإطلاقات:

الإطلاق الأول: إطلاق الكراهة لما يقابل المندوب، فيثاب تاركه قصداً ولا يعاقب فاعله.

الإطلاق الثاني: إطلاق لفظ الكراهة لما يشمل المكروه الاصطلاحي والمحرم.

الإطلاق الثالث: إطلاق لفظ الكراهة ويراد به الحرام فقط.

الإطلاق الرابع: إطلاق لفظ الكراهة، ويراد به خلاف الأولى.

❊ **قوله: وإطلاق الكراهة ينصرف إلى التنزيه:** أي عند إطلاق لفظ: الكراهة، فالأصل أن يحمل على المعنى الأول: كراهة التنزيه، التي يثاب تاركها بالنية ولا يعاقب فاعلها.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

الْمُبَاحُ:

مَا اقْتَضَى خِطَابُ الشَّرْعِ التَّسْوِيَةَ بَيْنَ فِعْلِهِ وَتَرْكِهِ، مِنْ غَيْرِ مَدْحٍ يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ، وَلَا ذَمٌّ. وَهُنَا مَسْأَلَتَانِ:

الْأُولَى: الْمُبَاحُ غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ، خِلَافًا لِلْكَعْبِيِّ.

لَنَا: الْأَمْرُ يَسْتَلْزِمُ التَّرْجِيحَ، وَلَا تَرْجِيحَ فِي الْمُبَاحِ.

قَالَ: الْمُبَاحُ تَرْكُ الْحَرَامِ، وَهُوَ وَاجِبٌ، فَالْمُبَاحُ وَاجِبٌ.

قُلْنَا: يَسْتَلْزِمُهُ، وَيَحْصُلُ بِهِ، لَا أَنَّهُ هُوَ بِعَيْنِهِ، ثُمَّ يُتْرَكُ الْحَرَامُ بِبَقِيَّةِ الْأَحْكَامِ

المباح في اللغة: مأخوذ من التوسعة.

ويقال: باحة البيت. أي المكان المتسع فيها.

وعرفه المؤلف في الاصطلاح بقوله: ما اقتضى خطاب الشارع التسوية بين فعله وتركه من غير مدح يترتب على فعله ولا تركه ولا ذم فيهما.

والأولى أن يقال: ما سوى الشارع بين فعله وتركه لذاته.

وها هنا مسائل:

المسألة الأولى: هل المباح مأمور به أو ليس مأموراً به؟

قال الجمهور: ليس مأموراً به، لأنه لا يطلب فعله ولا يطلب تركه، فحينئذ لا يكون مأموراً به، ولأن الأمر لابد أن يكون فيه ترجيح لأحد جانبيه إما جانب الفعل أو جانب الترك، والمباح ليس فيه ترجيح أحدهما.

وقال الكعبي وهو من المعتزلة: بأن المباح مأمور به، لأنه يترتب على فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام مأمور به فيكون المباح مأموراً به، مثال ذلك: الزنا حرام، ولا يتم ترك الزنا إلا بالتزويج فيكون التزويج ونحوه مأموراً به.

* **قوله: قلنا يستلزمه ويحصل به...:** يعني أن فعل المباح يستلزم ترك

فَلْتَكُنْ كُلُّهَا وَاجِبَة، وَهُوَ بَاطِلٌ.

الثَّانِيَةُ: الانْتِفَاعُ بِالْأَعْيَانِ قَبْلَ الشَّرْعِ، عَلَى الْإِبَاحَةِ عِنْدَ التَّمِيمِيِّ[1] وَأَبِي الْخَطَّابِ وَالْحَنَفِيَّةِ، ....

الحرام ويحصل ترك الحرام بواسطة فعل المباح وليس هو بذاته، فهما أمران مختلفان وحينئذ لا يصح أن نجعلهما شيئاً واحداً. هذا هو الجواب الأول على كلام الكعبي.

الجواب الثاني: أننا قد نترك المحرم بمحرم آخر، فعلى استدلالاتك يا أيها الكعبي يكون المحرم الآخر هنا مأموراً به.

المسألة الثانية: الانتفاع بالأعيان قبل الشرع. ما حكمه؟

بعد الشرع جاءتنا الأدلة بأن الأصل في الأفعال هو الإباحة، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]. هذا هو الأصل بعد ورود الشرع. لكن قبل ورود الشرع، هل الأصل في الأفعال هو الإباحة أو ماذا؟

اختلف فيها الناس على أقوال:

القول الأول: إنها على الإباحة وهذا مذهب الحنفية وأبي الخطاب وأبي الحسن التميمي وجماعات واستدلوا على ذلك بأن الله قد خلقها والله حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً وهو سبحانه لا يستفيد منها فيبقى أنه لا حكمة لها إلا أن ننتفع بها، وحينئذ تكون مباحة لنا تحقيقاً للمنفعة التي خلقت من أجلها، ولا حكمة في خلق هذه الأشياء إلا إذا انتفعنا بها إذ انتفاعنا نحن بهذه الأشياء خال عن المفسدة كما هو مشاهد.

---

(١) أبو الحسن عبد العزيز بن الحارس بن أسد التميمي، فقيه حنبلي له مؤلفات أصولية، وأخرى في الفرائض، توفي سنة ٣٧١هـ.

ينظر: تاريخ بغداد(١٠/٤٦١) وطبقات الحنابلة(٢/١٣٩).

وَعَلَى الْحَظْرِ عِنْدَ ابْنِ حَامِدٍ[١] وَالْقَاضِي[٢] وَبَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ، وَعَلَى الْوَقْفِ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الْخَرَزِيِّ[٣] وَالْوَاقِفِيَّةِ.

الْمُبِيحُ: خَلْقُهَا لَا لِحِكْمَةٍ عَبَثٌ، وَلَا حِكْمَةَ إِلَّا انْتِفَاعُنَا بِهَا إِذْ هُوَ خَالٍ عَنْ مَفْسَدَةٍ كَالشَّاهِدِ.

وَرُدَّ، بِأَنَّ أَفْعَالَهُ تَعَالَى لَا تُعَلَّلُ، وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْحِكْمَةُ صَبْرَ الْمُكَلَّفِ عَنْهَا فَيُثَابُ، وَخُلُوُّهُ عَنْ مَفْسَدَةٍ مَمْنُوعٌ، إِذْ هُوَ تَصَرُّفٌ فِي مُلْكِ الْغَيْرِ كَالشَّاهِدِ.

ورد بعضهم هذا الاستدلال فقالوا: إن قولكم: إن الله خلقها لحكمة، لا يصح لأن الله يفعل ما يشاء، وحينئذ لا تجعلوا أفعاله معللة بعلل وحِكم، وهذا الاستدلال جار على مذهب الأشاعرة.

وأما عند أهل السنة وعند المعتزلة: أن الله حكيم لا يفعل شيئاً إلا لحكمة، فهو يضع الأمور في محالِّها.

الجواب الثاني: قالوا: يجوز أن تكون الحكمة من خلق هذه الأشياء، اختبار العباد هل يصبرون عنها أو لا يصبرون، فإذا صبروا استحقوا الأجر والثواب. ويجاب بعدم وجود مانع من اجتماع الحكمتين. وقولكم بأن الانتفاع

---

(١) الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبد الله الوراق البغدادي شيخ الحنابلة له المصنفات العظيمة منها كتاب الجامع توفي سنة ٤٠٣ هـ. ينظر تاريخ بغداد(٧/٣٠٣) والوافي بالوفيات (١١/٣١٧) والبداية والنهاية(١١/٣٤٩) وشذرات الذهب(٣/١٦٦).

(٢) القاضي أبو يعلى. سبقت ترجمته.

(٣) أبو الحسن أحمد بن نصر بن محمد الزهيري الخرزي أو الجزري البغدادي، فقيه أصولي حنبلي، توفي سنة ٣٨٠هـ.

ينظر: تاريخ بغداد(٥/١٨٤) طبقات الحنابلة(٢/١٦٧) الأنساب (٢/٣٢٤).

الْحَاظِرُ: تَصَرُّفٌ فِي مُلْكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَحَرُمَ، كَالشَّاهِدِ، ثُمَّ الْإِقْدَامُ عَلَيْهِ خَطَرٌ، فَالْإِمْسَاكُ أَحْوَطُ.

وَرُدَّ، بِأَنَّ مَنْعَ التَّصَرُّفِ فِي مُلْكِ الْغَيْرِ ثَبَتَ بِالشَّرْعِ، وَالْكَلَامُ قَبْلَهُ، ثُمَّ الْمَنْعُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ يَتَضَرَّرُ بِهِ، وَالِاحْتِيَاطُ مُعَارِضٌ بِأَنَّ الْمُمْتَنِعَ عَلَى سِمَاطِ الْمَلِكِ يُعَدُّ مُبَخِّلاً لَهُ، مُفْتَاتًا مُتَكَبِّرًا عَلَيْهِ، فَالْإِقْدَامُ أَحْوَطُ، أَوْ مُسَاوٍ، فَلَا تَرْجِيحَ.

بهذه الأشياء خال عن مفسدة نمنعه ولا نسلمه لكم. كيف؟ قالوا لأن هذه المخلوقات ملك الله وقبل ورود الشرع لم يوجد إذن بالتصرف فيها والتصرف في ملك الغير بدون إذنه قبيح.

القول الثاني: أن الانتفاع بالأشياء قبل ورود الشرع على التحريم. وقال بذلك المعتزلة وابن حامد والقاضي واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: قالوا: إن هذا تصرف في ملك الغير قبل نزول الإذن والشرع فيكون حراماً كما هو في الشاهد من كون التصرف في ملك الغير محرماً.

الدليل الثاني: أن الاحتياط ترك هذه الأشياء لأنه قد يترتب عليها محظور وقد يترتب عليها فائدة، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأجوبة:

الأول: أن قولكم: التصرف في ملك الغير بدون إذنه قبيح، قلنا: إن القبح لم يعرف إلا بعد ورود الشرع أما قبل ورود الشرع فلم يعرف القبح.

الثاني: أن قبح التصرف في ملك الغير هذا فيما يتضرر به المالك أما مالا يتضرر به فإنه ليس قبيحاً. فإنك لو جلست تحت جدار شخص استفدت أنت من ملكه فإنه لا يعد قبيحاً لأنه لا يتضرر به. وهكذا يكون فيما يتعلق بالله عز وجل فإنه سبحانه لا يتضرر بتصرف الآخرين في ملكه.

الْوَاقِفُ: الْحَظْرُ وَالْإِبَاحَةُ مِنَ الشَّرْعِ، فَلاَ حُكْمَ قَبْلَهُ، وَالْعَقْلُ مُعَرِّفٌ لَا حَاكِمٌ.

وقولكم: إن الاحتياط الترك: نقول بأنه لو قدر أن كريماً من الكرماء وضع بين يديك أشياء كثيرة وقال: خذ ما شئت ثم تركتها، ألا يعد تصرفك هذا تصرفاً غير مقبول؟ حتى صاحب ذلك المال لا يرضى عنك، وهكذا فيما يتعلق بالله عز وجل لما وضع هذه الأشياء. فحينئذ قولكم: أن الاحتياط الترك لا نسلم لكم به. بل الاحتياط الإقدام.

القول الثالث: أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، واختاره الواقفية من الأشاعرة وغيرهم، وهو يناقض قولهم بأن حكم الله قديم، قالوا: لأن الإباحة في الأحكام الشرعية هو خطاب الشارع وقبل ورود الشرع لا يوجد خطاب وبالتالي لا نحكم عليها بإثبات ولا بنفي.

والقولان الأوليان للمعتزلة، والقول الثالث للأشاعرة.

ما الراجح من هذه الأقوال؟

نقول: المسألة فيها قول رابع لم يورده المؤلف، وحينئذ لا يصح أن نرجح في مسألة ونحن لم نحط بجميع الأقوال فيها.

ما هو القول الرابع؟ هو أنه لا يوجد وقت قبل نزول الشرائع منذ خلق الله آدم أمره ونهاه فقال سبحانه: ﴿يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥] هذا أمر، ثم قال: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ هذا نهي. ولا يوجد هناك وقت قبل نزول الشرائع.

فإن قال قائل: أهل الفترات الذين انقطع عنهم الوحي ما حكمهم؟

وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ، اسْتِصْحَابُ كُلِّ حَالَ أَصْلِه، فِيمَا جُهِلَ دَلِيلُهُ سَمْعًا.

نقول: هؤلاء لهم حكم أهل الفترة الوارد في الشرائع السابقة لهم.

قال المؤلف: **وفائدة الخلاف استصحاب كل حال أصله**: يعني إذا كنت تقول بأن حكم الأشياء قبل ورود الشرع الإباحة فإذا وردك أي شيء فاحكم عليه بالإباحة لأننا نستصحب فيما بعد الشرع حكم ما قبل الشرع. ومن قال بالتحريم فإنه يستصحب التحريم.

وهذا الكلام فيه ما فيه؛ لأن الذين يقولون: حكم الأشياء قبل ورود الشرع التحريم، يقولون بأن الشرع بعد وروده نسخ هذا الحكم المتقدم وأثبت حكماً جديداً وهو أن الأصل في الأشياء الإباحة.

خَاتِمَةٌ: خِطَابُ الْوَضْعِ:......................................

الأحكام الشرعية على نوعين:

النوع الأول: الأحكام التكليفية: وهي خطاب الشارع الذي يأتي بالطلب سواء بالفعل أو الترك جازماً أو غير جازم أو التخيير.

النوع الثاني: الأحكام الوضعية،أو خطاب الوضع،وهو ما وضعه الله معرفاً أو مرتبطاً بحكمه التكليفي، وليس المراد أنه قد وضعها بنو آدم وإنما الذي وضعها هو رب العالمين.

والفرق بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية يظهر في أمور:

الأمر الأول: أن الأحكام التكليفية فيها طلب .إما في فعل أو ترك .أو تخيير، بينما الأحكام الوضعية هذه إما أن تكون سابقة ومعرفة بالحكم التكليفي وإما أن تكون وصفاً للحكم التكليفي.

الأمر الثاني:أن الأحكام التكليفية يشترط فيها علم المكلف وقدرته بخلاف الأحكام الوضعية مثال ذلك: تجب إقامة الصلاة في حق من كان عالماً، أما من لم يكن عالماً ولم يصل إليه حكم الشارع فإنه لا يتعلق به هذا الحكم التكليفي. أما من كان عاجزاً عن إقامة الصلاة فانه لا يلحقه هذا التكليف لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

بينما الأحكام الوضعية لا يشترط لها ذلك مثال ذلك: رؤية الهلال سبب لدخول رمضان، لو قدرنا أن مكلفاً لم يعلم بدخول الشهر إلا بعد أربعة وعشرين ساعة أو بعد نهاية الشهر فإنه حينئذٍ لا يقول: أنا كنت جاهلاً، وبالتالي لا يجب علي قضاء ذلك الصيام، لأن القضاء حكم وضعي والأحكام الوضعية لا يشترط فيها علم المكلف ولا قدرته.

* **قوله: خطاب الوضع**: هنا أضيف الخطاب إلى نوعه لأن الخطاب على

مَا اسْتُفِيدَ بِوَاسِطَةِ نَصْبِ الشَّارِعِ عَلَمًا مُعَرِّفًا لِحُكْمِهِ، لِتَعَذُّرِ مَعْرِفَةِ خِطَابِهِ فِي كُلِّ حَالٍ، ....

نوعين: خطاب تكليف وخطاب وضع.

* **قوله: ما استفيد نصب الشارع**: يعني خطاب الشارع الذي يستفاد من نصب الشارع، يعني الأحكام الوضعية التي جعلها الشارع ونصبها الشارع ووضعها الشارع مقارنة للحكم التكليفي.

* **قوله: علماً**: العَلَمُ هو القرينة الدالة على الشيء، من الراية التي يقال لها: علم،كأنها تُعْلِم الناس.

* **قوله: معرفاً**: بمعنى أن الأحكام الوضعية تعرفنا بالأحكام التكليفية.

* **قوله: لحُكمه**: يعنى أن من الأحكام الوضعية ما جعل معرفاً لحكم الشارع التكليفي فالأحكام الوضعية ليست مرادة لنفسها، وإنما هي بمثابة معرفات سابقة أو بمثابة أوصاف لاحقة.

* **قوله: لتعذر معرفة خطابه في كل حال**: هذا التعليل الذي بسببه جعل الشارع بعض الأحكام وضعية، وذلك أننا لا يمكن أن يأتينا في كل لحظة خطاب جديد إذا جاء وقت الظهر في كل يوم نزلت آية قرآنية تقول:صلوا الظهر الآن. وإذا جاء وقت العصر جاءت آية قرآنية تقول: صلوا العصر الآن. هذا لم يقع وهذا متعذر.

* **قوله: لتعذر معرفة خطابه في كل حال**: يعني خطاب الشارع التكليفي وبالتالي نحتاج لأحكام وضعية يتكرر الحكم التكليفي بتكررها فلم ينزل خطابات تكليفية يومياً تبين الواجب على المكلف، وإنما أوجد لنا قاعدة عامة

وَإِنْ قِيلَ: خِطَابُ الشَّرْعِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ، لَا بِالِاقْتِضَاءِ وَلَا بِالتَّخْيِيرِ، صَحَّ، عَلَى مَا سَبَقَ التَّنْبِيهُ عَلَيْهِ.

فقال تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]. فكلما دلكت الشمس وزالت وجب على المسلمين أن يصلوا صلاة الظهر. فلهذه العلة وهي تعذر معرفة الخطاب التكليفي في كل لحظة أقام الشارع الأحكام الوضعية لتبين لنا أن هذه العبادات لها أوقات مرتبطة بحوادث خلقها الله تعالى.

* **قوله: وإن قيل:** هذا تعريف آخر من تعريفات خطاب الوضع.

* **قوله: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء ولا بالتخيير:** هذا التعريف أيضاً لا يصح، وذلك لأن عندنا العديد من الآيات فيها خطاب من الشارع متعلق بأفعال المكلفين وليس فيه اقتضاء ولا تخيير، ومع ذلك فهو ليس من خطاب الوضع مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] هذا خطاب من الشارع متعلق بأفعال المكلفين لقوله: (وما تعملون) وليس فيه اقتضاء ولا تخيير فلا يعدّ حكماً تكليفياً، ومع ذلك ليس حكماً وضعياً.

وَلِلْعَلَمِ الْمَنْصُوبِ أَصْنَافٌ:

أَحَدُهَا: الْعِلَّةُ، وَهِيَ فِي الْأَصْلِ الْعَرَضُ الْمُوجِبُ لِخُرُوجِ الْبَدَنِ الْحَيَوَانِيِّ عَنِ الاِعْتِدَالِ الطَّبِيعِيِّ، ثُمَّ اسْتُعِيرَتْ عَقْلاً لِمَا أَوْجَبَ الْحُكْمَ الْعَقْلِيَّ لِذَاتِهِ،......

---

* **قوله: وللعلم المنصوب أصناف**: يعني أن الحكم الوضعي معرفاً بالحكم التكليفي أقسام.

* **قوله: العلم**: يعني الدليل والقرينة الدالة على الحكم الشرعي التكليفي.

* **قوله: المنصوب**: أي المجعول والموضوع بحيث جعل معرفاً بالحكم التكليفي وإن لم يكن حكماً بنفسه، وهذا على أصناف:

الصنف الأول: العلة: فالحكم الأول من الأحكام الوضعية هو العلة فعرفها المؤلف بتعريف لغوي.

* **قوله: وهي في الأصل**: يعنى العلة في أصل اللغة.

* **قوله: العرض**: يعني الذي يأتي ويزول. ولعل هذا خطأ مطبعي، وصوابه: المرض، ولعل هذا أقرب لأن العلة في اللغة: هي المرض ولا زال الناس يستعملون هذا، يقولون: فلان فيه علة باطنية، يعنى أنه مريض بمرض الباطنة، وكان هذا من أصعب الأمراض عندهم سابقاً ما يُعلم ما حاله وما علاجه، فلعل صواب العبارة: وهي .يعنى العلة .في الأصل: المرض.

* **قوله: الموجب لخروج البدن الحيواني عن الاعتدال الطبيعي**: فبعد أن كان صحيحاً جاءه المرض فأصبح سقيماً.

* **قوله: ثم استعيرت عقلاً لما أوجب الحكم العقلي لذاته**. أي استعيرت

كَالْكَسْرِ لِلانْكِسَارِ، وَالتَّسْوِيدِ لِلسَّوَادِ، ثُمَّ اسْتُعِيرَتْ شَرْعًا لَمِعَانٍ:

لفظة العلة واستعملت عقلاً فيما يوجب الأحكام العقلية لذاتها، والقول بأن العلل العقلية توجب الأحكام لذاتها قول كثير من المتكلمين؛ والصواب أنها لا توجب الأحكام لذاتها وإنما بقدر الله وخلقه كما سيأتي إن شاء الله.

* **قوله: كالكسر للانكسار والتسويد للسواد:** انكسار الزجاج لا يمكن أن يكون إلا إذا كان هناك كسر فإنه يوجد الكسر ثم يوجد انكسار.

قالوا: فهنا الكسر يوجب بذاته الانكسار وهذا الإيجاب لذات الكسر لا لأمر خارج، ومثله: التسويد للسواد.

وهذا كله على طريقة طائفة من المتكلمين كالمعتزلة، فالمعتزلة يقولون: الأسباب مؤثرة في نتائجها بذاتها بناء على قولهم في نفي القدر.

والأشاعرة يقولون: الأسباب غير مؤثرة في أحكامها ونتائجها وإنما المؤثر هو رب العالمين، وهذا الكلام كلام خاطئ؛ بل لها تأثير بقضاء الله وقدره، وحينئذٍ أهل الإيمان يحرصون على التكسب لأنهم يعلمون أن التكسب سبب لحصول الكسب، ولا يعني هذا عدم الاعتماد على الله، ولا يصح للإنسان أن يترك العمل من أجل مثل هذا الاعتقاد.

والصواب أن العلل الشرعية وكذلك العلل العقلية مؤثرة في معلولاتها لكن ليس بنفسها وإنما بجعل الله تعالى. لماذا قلنا: بجعل الله؟ فراراً من معتقد المعتزلة الذين يرون أن العبد يخلق فعل نفسه فنحن عندما نقول: إن الحكم العقلي له تأثير لكنه لا يوجب بنفسه وإنما بجعل الله، نكون حينئذٍ نقضنا هذه القاعدة التي بين أيدينا.

* **قوله: ثم استعيرت شرعاً لمعان:** يعني كلمة:(العلة) استعملت شرعاً

أَحَدُهَا: مَا أَوْجَبَ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ لَا مَحَالَةَ،.......................

في عدد من المعاني والاحتمالات. والمراد بقوله: لمعانٍ: يقول: أن الفقهاء يستعملون في كتبهم كلمة: العلة، وتدور على ألسنتهم كثيراً، فإذا وجدت يا أيها الطالب هذا المصطلح .مصطلح العلة .فليس معناه واحداً بل يختلف وتتعدد معانيه، فقد تستعمل لفظة:(العلة) في عدد من المعاني:

المعنى الأول: ما أوجب الحكم الشرعي لا محالة. فحينئذٍ أثبتنا أن العلة مؤثرة في الحكم كما هو معتقد أهل السنة، ومعتقد المعتزلة، خلافاً للأشاعرة الذين يقولون: ليس في الأسباب أي تأثير، وفي نفس الوقت ينبغي أن نقول: هذا على جهة التفضل من الله أو جهة الاختبار والابتلاء أو نحو ذلك.

* **قوله:ما أوجب الحكم**: كأنه يفهم من هذا أن الإيجاب لذات الحكم، فقوله: **ما أوجب الحكم**، كأن الإيجاب هذا لذات العلة، ولكن العلة لا تؤثر بنفسها لكن بجعل الله تعالى، وحينئذٍ نقول في هذا المعنى بأن العلة هي ما أثر في الحكم من غير إيجاب على الله، والناس في قضية القضاء والقدر على مذاهب:

المذهب الأول: نفاة القدر، وهم المعتزلة ينفون القدر ويغلون في فعل ابن آدم، ويقولون: هو الذي يفعل ويخلق فعل نفسه، ولو شاء العبد شيئاً وأراد الله شيئاً لوقع مراد العبد، هذا قول المعتزلة.

المذهب الثاني:نفاة الأسباب، الذين يقولون بأن الأسباب غير مؤثرة والأحكام غير مؤثرة مطلقاً، فإذا كانت غير مؤثرة فإنه يكون ذلك سبباً لنفرة الناس من الأسباب. وهذا مذهب الأشاعرة.

المذهب الثالث: مذهب أهل السنة: يثبتون تأثير العلل والأسباب لكن لا يقولون: ثبت تأثيرها بذاتها وإنما هو بجعل الله سبحانه.

* **قوله:ما أوجب الحكم الشرعي لا محالة**: يعني أن لفظة العلة تستعمل

وَهُوَ الْمَجْمُوعُ الْمُرَكَّبُ مِنْ مُقْتَضَى الْحُكْمِ وَشَرْطِهِ وَمَحَلِّهِ وَأَهْلِهِ، تَشْبِيهًا بِأَجْزَاءِ الْعِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ.

الثَّانِي: مُقْتَضَى الْحُكْمِ، وَإِنْ تَخَلَّفَ لِفَوَاتِ شَرْطٍ، أَوْ وُجُودِ مَانِعٍ.

فيما يوجب الحكم لا محالة، فقوله هنا: يوجب، هذا على مذهب المعتزلة لأن المعتزلة عندهم أن الأسباب مؤثرة بذاتها.

إذن لفظة: العلة، تطلق ويراد بها معان:

الأول: تطلق العلة ويراد بها أربعة أمور:

الأمر الأول: مقتضي الحكم، ما الفرق بين مقتضي ومقتضىَ؟

المقتضي السبب الذي يكون مؤثراً. والمقتضى: الأثر والنتيجة.

الأمر الثاني: شرط الحكم.

الأمر الثالث: محل الحكم.

الأمر الرابع: أهلية المحل للحكم، تشبيهاً للعلة الشرعية بأجزاء العلة العقلية. وأنا أضرب لذلك مثالاً: لو قال قائل من الفقهاء: سارقٌ وجدت علة السرقة عنده فيقطع. فعندنا أشياء:العلة:السرقة. والشرط: أن يكون من حرز، وأن يكون نصاباً. والمحل: وهو محل الحكم، قطع اليد. والأهلية: يعني أهلية السارق بأن لا يكون صغيراً أو مجنوناً إلى غير ذلك.

إذن عرفنا معنى كلمة: مقتضي الحكم، وشرطه، ومحله، وأهله.

فهم يقولون العلة: هي الهيئة التركيبية من هذه الأشياء.

المعنى الثاني:أن يطلق لفظ العلة ولا يراد به إلا مقتضي الحكم فقط، فمقتضي الحكم في مسألة القطع هو السرقة، يعني هي التي تقتضي القطع، فعندهم إذا قالوا: علة الحكم كذا، فالمراد بها السبب.

الثَّالِثُ: الْحِكْمَةُ، كَمَشَقَّةِ السَّفَرِ لِلْقَصْرِ وَالْفِطْرِ،.......................

إذن عرفنا الفرق بين المقتضىَ وهو الأثر والنتيجة، والمقتضي وهو المسبب والمنتج.

يقول هؤلاء: نجد بعض الفقهاء يقولون السرقة علةٌ للقطع وليس في هذه الكلمة إشارة إلى الشروط ولا إلى الأركان ولا إلى المحل ولا إلى غير ذلك، هذا دل على أن لفظة العلة قد تطلق ويراد بها مقتضي الحكم فقط.

المعنى الثالث من معاني العلة: الحكمة. فبعض الفقهاء يقولون: علة المسألة كذا وهم يريدون الحكمة،فمثلاً قول النبي ﷺ: «**إنما جعل الاستئذان من أجل البصر**»[1] فقوله ﷺ: من أجل، أداة تعليل، فحينئذ يكون الحكم هو وجوب الاستئذان أو تحريم الدخول، والبصر هنا هو المقتضي للحكم وهو وجوب الاستئذان. ما هي الحكمة؟ حفظ الأعراض.

فإن قال قائل: العلة في وجوب الاستئذان أو تحريم الدخول هي حفظ الأعراض. كلمة العلة في كذا، لا يراد بها المعنى الاصطلاحي، وإنما يراد بها أحد معاني كلمة: (العلة) عند الفقهاء وهو الحكمة.

وكأن المؤلف يقول:انتبه إذا وجدت كلمة: (العلة) عند الفقهاء فإنهم يريدون بها إطلاقات متعددة فلا تحملها على أحد هذه الإطلاقات إلا بدليل.

* **قوله: كمشقة السفر للقصر والفطر**: المسافر يجوز له القصر، هل العلة هي المشقة؟

لا، إنما المشقة حكمة، والسفر هو العلة، فعند قول الفقهاء: علة الفطر في السفر المشقة، فإنهم يقصدون بكلمة العلة هنا: الحكمة.

---

(١) أخرجه البخاري(٥٩٢٤) ومسلم(٢١٥٦).

وَالدَّيْنِ لِمَنْعِ الزَّكَاةِ، وَالْأُبُوَّةِ لِمَنْعِ الْقِصَاصِ.

* **قوله: والدين لمنع الزكاة:** وذلك لأن الموانع على نوعين:

النوع الأول: موانع تمنع الحكم مع بقاء السبب.

النوع الثاني: موانع ترفع الحكم وترفع سبب ذلك الحكم.

فعند قول الفقهاء: الدين علة لمنع وجوب الزكاة، أي أن الحكمة من عدم إيجاب الزكاة هي وجود الدين؛ على أن الراجح لدي من أقوال أهل العلم أن الدين لا يمنع من وجوب الزكاة.

فإذا أطلق لفظ: (العلة) عند الفقهاء فإنه قد يراد بها العلة الكاملة التي تشمل المقتضي. الذي هو الموجب. والشروط، والأهلية الكاملة، والمحل.

وقد يطلق لفظ العلة ويراد به مقتضي الحكم وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة شرعية.

قد يسأل سائل: ما هو الأرجح؟

نقول: المسألة اصطلاحية، لكن لابد أن تعرف اصطلاحات القوم حتى إذا قرأتها عرفت معانيها.

الثَّانِي: السَّبَبُ، وَهُوَ لُغَةً مَا تُوُصِّلَ بِهِ إِلَى الْغَرَضِ، وَاشْتُهِرَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْحَبْلِ أَوْ بِالْعَكْسِ، وَاسْتُعِيرَ شَرْعًا لِمَعَانٍ:

الحكم الثاني من الأحكام الوضعية: **السبب.**

* **قوله: وهو لغةً: ما توصل به إلى الغرض:** مثال ذلك عندي كتب في مكان عال أريد هذه الكتب فأحتاج إلى سلم لأصعد عليه وأحضر هذه الكتب فهنا يقال عن السلم: سبب؛ لكن السبب لا يقتصر إطلاقه على هذا المعنى، ثم إن الأسباب لها نوع تأثير، عندما يأتي الرجل ويبذل السبب فيتغير شيء من حاله مثلما لو كان شخص فقيراً فيبذل الأسباب فيصبح غنياً. هل يقال لهذا السبب الذي هو التكسب أنه ليس له أي تأثر إنما هو بفعل الله المجرد.

الأشاعرة يقولون: ليس لفعل العبد تأثير، ولذلك تجد بعض الناس يأتيه رزق بدون عمل ولا سبب، والآخر يعمل ويجتهد ولا يأتيه رزق وبالتالي هذه الأسباب غير مؤثرة، هذا قول الأشاعرة.

فقول المؤلف هنا: **ما توصل به إلى الغرض**:أي هو مجرد وسيلة غير مؤثرة، وهذه طريقة الأشاعرة. بينما عند أهل السنة والجماعة يقولون: الأسباب لها تأثير.

* **قوله: واشتهر استعماله في الحبل: فالسبب في لغة العرب هو الحبل** قال الله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥] يعني بحبل.

* **قوله: واستعير شرعاً لمعان:** كأنه يقول لك إذا قرأت كتب الفقهاء فانتبه فإنهم يستعملون بعض الكلمات في أمور متعددة وبأحوال مختلفة فقد تفهم منها غير المراد بها فلو أردت أن تقرأ كتب الفقهاء فلابد أن تعرف اصطلاحاتهم.

أَحُدُهَا: مَا يُقَابِلُ الْمُبَاشَرَةَ، كَحَفْرِ الْبِئْرِ مَعَ التَّرْدِيَةِ، فَالْأَوَّلُ: سَبَبٌ، وَالثَّانِي: عِلَّةٌ.

هنا عندنا في هذه المسألة: لفظ السبب أطلق على معان متعددة ولذلك لا مشاحة في الاصطلاح لكل قوم أن يصطلحوا على ما شاءوا، لكن جمهور الأصوليين على تخصيص معنى السبب بأحد هذه المعاني، كما أنهم هناك في العلة يقولون: العلة هي مقتضي الحكم، لا نلتفت إلى الشرط ولا إلى المانع.

كذلك هنا السبب استعمل في معان، أيها أرجح؟

لا نقول: هنا أرجح لأن المسألة اصطلاحية ولكل قوم أن يصطلحوا ما شاءوا، لكن الذي ينبغي أن يسار عليه هو طريقة الأكثرية ورأي الجمهور.

* **قوله: أحدها: ما يقابل المباشرة**: يعنى أن أحد المعاني التي يطلق لفظ السبب في مقابلة المباشرة، ويراد بالمتسبب ما يقابل المباشر،فالمباشر هو الذي كان قريباً جداً من الفعل، ويقابله المتسبب،مثال ذلك: رجل أصلح سيارته عند صاحب بنشر (مصلح إطارات السيارات) وصاحب البنشر لم يصلحها جيداً، وعند القيادة حدث حادث وصدمت إنساناً بسبب الإطار الذي لم يصلحه صاحب البنشر جيداً فحينئذٍ عندنا مباشر وهو سائق السيارة، وعندنا متسبب وهو صاحب الورشة، فالمتسبب يقال له: السبب.

* **قوله: كحفر البئر مع التردية**: حافر البئر هذا لما حفر البئر في الطريق فهو متسبب لوقوع الناس في هذا البئر، قام أحد رجال الحي فقال: بما أنه قد حفر البئر سيضمن على كل حال لكل واحد دية، وبدأ هذا الرجل الذي هو من الحي في أخذ الناس إلى البئر لكي يوقعهم فيه، حتى يتحمل حافر البئر هذه

الثَّانِي: عِلَّةُ الْعِلَّةِ، كَالرَّمْيِ، هُوَ سَبَبٌ لِلْقَتْلِ، وَهُوَ عِلَّةُ الْإِصَابَةِ الَّتِي هِيَ عِلَّةُ الزُّهُوقِ.

الديات، نقول: عندنا الآن سبب وهو الحافر، وعندنا مباشر وهو الملقي الناس في البئر. **قال: كحفر البئر** فهذا سبب **مع التردية** هذا مباشرة، فهل الحكم على المباشر أم على المتسبب؟

الأصل في هذا أن الأحكام تكون على المباشرين، وإذا اجتمع مباشر ومتسبب فالحكم على المباشر إلا إذا كان المباشر معذوراً في مباشرته.

مثال ذلك: من قام بدعوتكم للعشاء في بيته واستجبتم له،فبحث عن عشاء في البيت فلم يجد حتى النقود لم يجد شيئاً ففكر، فأخذ الأحذية التي عند الباب التي هي ملك لكم وقام ببيعها واشترى بها طعاماً لكم ثم أكلتم، بعد العشاء ذهبتم فلم تجدوا نعالكم، فما الحكم؟

نقول: إذا اجتمع مباشر ومتسبب فالحكم على المباشر والذين أكلوا هم المباشرون، لكن نقول: إن المباشر هنا معذور في المباشرة،لأن الشارع أباح للضيوف أكل ما قدم لهم من الطعام وبالتالي فإن الحكم يكون على المتسبب فيجب على صاحب المنزل الضمان.

* **قوله: الثاني: علة العلة:** قد يطلق لفظ السبب ويراد به علة العلة.

مثال ذلك: أننا نقول: الرمي سبب للقتل، بمعنى أن الرمي علة للإصابة والإصابة ينتج عنها قتل. فبدل أن نقول: الرمي علة للإصابة والإصابة علة للقتل، نقول: الرمي سبب للقتل، ونختصر الكلام.

الثَّالِثُ: الْعِلَّةُ بِدُونِ شَرْطِهَا، كَالنِّصَابِ بِدُونِ الْحَوْلِ.

الرَّابِعُ: الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ كَامِلَةً، وَسُمِّيَتْ سَبَبًا، لِأَنَّ عِلِّيَّتَهَا لَيْسَتْ لِذَاتِهَا، بَلْ بِنَصْبِ الشَّارِعِ لَهَا، فَأَشْبَهَتِ السَّبَبَ، وَهُوَ مَا يَحْصُلُ الْحُكْمُ عِنْدَهُ لَا بِهِ.

* **قوله: الثالث: العلة بدون شرطها**: الثالث من الإطلاقات للفظ السبب أن يطلق السبب ويراد به المقتضي فقط بدون النظر للشروط وبدون النظر للموانع. مثال ذلك قولنا: النصاب سبب لوجوب الزكاة، نقول: نعم علة، لكننا لا نلتفت إلى كونه قد مر عليه الحول أو لم يمر، وهل له مالك مستقل أو ليس الأمر كذلك.

* **قوله: الرابع: العلة الشرعية كاملة**:أي الرابع من إطلاقات لفظ السبب أن يطلق لفظ السبب ويراد به العلة الكاملة التي تشمل المقتضىَ، فالسرقة علة للقطع، وتشمل الشروط وانتفاء الموانع، وحينئذٍ يكون المراد بالسبب هو المعنى الرابع أو الثالث من معاني العلة.

لماذا قال المؤلف: العلة الشرعية؟

للتحرز من العلة العقلية فإنها ليست هي المراد بهذا السبب في الاصطلاح الشرعي.

اعترض معترض وقال: لماذا سميت العلة الكاملة الشرعية سبباً؟

فنقول: لأن هذه العلة ليست عليتها ناشئة من ذاتها وإنما هي ناشئة من جعل الشارع لهذا الوصف علة.

* **قوله: وهو ما يحصل الحكم عنده لا به**: وهو يعنى أن السبب هو ما يحصل الحكم عنده، لكن السبب نفسه ليس له أي تأثير بناء على قول الأشاعرة في نفي تأثير الأسباب. وسبق بيان خطأ ذلك.

....

ما هو أرجح هذه الإطلاقات؟

نقول: المسألة اصطلاحية لا ترجيح فيها، فننظر أيها الذي يستعمله العلماء كثيراً هنا.

هناك معنى آخر غير هذه المعاني، وهو قريب من المقتضي للحكم لكن بينهما فرق.

ما الفرق بين السبب والعلة؟ ومتى يوصف الشيء بكونه سبباً؟ ومتى يوصف بكونه علة؟

الفرق الأول بين السبب والعلة: أن العلل في الأحكام الشرعية بينها وبين الحكم تناسب. مثال ذلك السرقة علة للقطع. هنا فيه تناسب بينهما فيه معنى معقول، إذ لو ترك الناس والسرقة لسرقت الأموال ولم يأمن الناس في دورهم فالعلل لها معنى مناسب مع الحكم وهذا المعنى ندركه ونعقله بخلاف الأسباب فإن لها معنى لكننا لا نعرفه، **مثال ذلك:** صلاة الظهر سبب وجوبها هو دلوك الشمس فزوال الشمس سبب وجوب صلاة الظهر، ما هي المناسبة بين صلاة الظهر وبين دلوك الشمس؟ لا نعرف ذلك.

الفرق الثاني بين الأسباب والعلل: أن الأسباب وحيدة، فالسبب لا يأتي إلا وحده، لكن الحكم قد يكون له علل متفاوتة فالحكم الشرعي الواحد ليس له إلا سبب واحد، لكن الحكم الشرعي قد يكون له علل متعددة. **مثال ذلك:** صلاة الظهر سببها زوال الشمس ولا يوجد أسباب أخرى لصلاة الظهر غير زوال الشمس.

وانتقاض الوضوء ما العلة فيه؟

هناك علل متعددة لانتقاض الوضوء، منها الخارج من السبيلين، والنوم، وأكل لحم الجذور، ومس الفرج، ومس المرأة بشهوة. فالحكم واحد هو انتفاض الوضوء له علل كثيرة، لكن في الأسباب سبب واحد.

الفرق الثالث بين الأسباب والعلل: إذا وجد السبب وجد الحكم لكن عند وجود العلة قد يتخلف الحكم لوجود مانع أو لانتفاء شرط.

نمثل بمثال: تجب زكاة الفطر بغروب شمس ليلة العيد فغروب شمس ليلة العيد سبب لوجوب صدقة الفطر.

سؤال للاختبار: المَحْرَمُ لا بد منه في حج المرأة، هل هو علة أو سبب؟

إذا قلنا: سبب، فهذا خطأ. وإذا قلنا: علة، يكون خطأ أيضاً. وهذه تلاحظونها فقد يكون الصواب في قول ثالث غير القولين وبالتالي يقع منك الزلل. فالصواب أن المحرم شرط، وليس علة ولا سبباً في الحج.

مثال آخر: اليمين للكفارة علة أم سبب؟

إيجاب إطعام عشرة مساكين بناء على الحنث في اليمين غير معروف المعنى فلا يكون علة بل تكون سبباً لإيجاب الكفارة بناء على هذا الوجه. لماذا تطعم عشرة مساكين؟ ولماذا لا تطعم خمسة عشر؟ فمعاني ذلك غير معقولة؛ لكن هناك معنى معقول وهو أن الكفارة تشرع عن وقوع الزلل فهذا وقع منه زلل في يمينه فشرعت كفارة فهذا معنى مناسب معقول. فيكون علة.

مثال آخر: جاءنا واحد وقد تشاجر هو وزوجته وقال: أنا قلت لزوجتي: إن دخلتِ الدار فأنت طالق. فهذا سبب وليس علة.

الثَّالِثُ: الشَّرْطُ، وَهُوَ لُغَةً: الْعَلاَمَةُ، وَمِنْهُ: ﴿جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨].

وَشَرْعًا: مَا لَزِمَ مِنِ انْتِفَائِهِ انْتِفَاءُ أَمْرٍ عَلَى غَيْرِ جِهَةِ السَّبَبِيَّةِ، كَالْإِحْصَانِ وَالْحَوْلِ، يَنْتَفِي الرَّجْمُ وَالزَّكَاةُ لِانْتِفَائِهِمَا.

---

* **قوله: الثالث:** أي الحكم الثالث من الأحكام الوضعية.

* **قوله: الشرط:** وهو في اللغة: العلامة وقد يراد بالشرط الجُعل، يقال: شرط له شرطاً أي جعل له جائزة وجعلاً.

* **قوله: ومنه: ﴿جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾:** أي ومن استعمال الشرط في العلامة قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] لكن هذا فيه ما فيه لأن هنا أشراط جمع شَرَط بفتح الراء، وليست جمعاً لشرْط بإسكان الراء.

* **قوله: وشرعاً:** يعني تعريف الشرط الاصطلاحي الشرعي.

* **قوله: ما يلزم من انتفائهِ انتفاء أمر:** أي إذا انتفى الشرط ينتفي المشروط. مثال ذلك: الطهارة شرط للصلاة انتفت الطهارة انتفت صحة الصلاة.

* **قوله: على غير جهة السببية:** لأن الأسباب. تقدم معنا أنه. يثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها، لكن الشرط لا يلزم من وجوده وجود الحكم، فمن توضأ لا يلزمه أن يصلي، بخلاف السبب فإنه إذا وجد السبب لزم أن يوجد الحكم؛ ولكن هذا التعريف من تعريف الشيء بنتيجته وأثره، وينبغي له أن يعرف الشيء بحقيقته وذاته؛ ولذلك كان ينبغي أن يقول: خطاب الشارع بجعل أمر يلزم من انتفائه انتفاء المشروط.

* **قوله: كالإحصان والحول:** فالزاني المحصن يرجم وغير المحصن يجلد مائة ويغرب عاماً. والحول شرط للزكاة، زكىَ في رمضان وأعطى زكاته للإمام وعندما جاء شهر ذي الحجة جاءه ولي أمر المسلمين وقال: زك. قال: أنا زكيت

وَهُوَ عَقْلِيٌّ، كَالْحَيَاةِ لِلْعِلْمِ، وَلُغَوِيٌّ، كَدُخُولِ الدَّارِ لِوُقُوعِ الطَّلَاقِ الْمُعَلَّقِ عَلَيْهِ، وَشَرْعِيٌّ، كَالطَّهَارَةِ لِلصَّلَاةِ،

في شهر رمضان قال: زك الآن. نقول: من شرط الزكاة مرور الحول وحينئذ لم يمر الحول ولم تجب الزكاة لأنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط.

* **قوله: وهو**: يعني أن الشرط ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الشرط العقلي.

* **قوله: عقلي كالحياة للعلم**: فلا يمكن أن يوجد عالم ليس بحي.

مثال آخر: الحياة للحركة. فلا يتحرك إلا إذا كان حياً.

النوع الثاني: الشرط اللغوي.

* **قوله: ولغوي، كدخول الدار لوقوع الطلاق**: أي منسوباً إلى اللغة كما لو قال الزوج لزوجته: أنت طالق إن دخلت الدار، وأداة الشرط هنا: إن.

* **قوله: لوقوع الطلاق المعلق عليه**: فدخول الدار هذا شرط لوقوع الطلاق، إن دخلت وقع الطلاق. وإن لم تدخل لا يلزم منه وقوع الطلاق.

لكن هذه الشروط اللغوية في حقيقة الأمر ليست شروطاً على حسب الاصطلاح الشرعي وإنما هي من باب الأسباب، ولذلك لو لم تدخل الدار يمكن أن يقع الطلاق ويمكن ألا يقع، فقد يقع الطلاق بأمر آخر،لكن الشرط عندنا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، وهنا انتفاء الشرط وهو دخول الدار لا يلزم من انتفائه الطلاق، فلم ينتف الحكم لأنه قد يثبت الحكم بسبب آخر.

النوع الثالث:الشرط الشرعي.

* **قوله: وشرعي، كالطهارة للصلاة**: هذا نوع آخر من أنواع الشروط وهي الأمور التي جعلها الشارع شروطاً، كالطهارة للصلاة . قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ...﴾ الآية. [المائدة: ٦].

وَعَكْسُهُ الْمَانِعُ، وَهُوَ مَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ، وَنَصْبُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ، مُفِيدَةً مُقْتَضَيَاتِهَا، حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، إِذْ لله تَعَالَى فِي الزَّانِي حُكْمَانِ: وُجُوبُ الْحَدِّ وَسَبَبُهُ الزِّنَى لَهُ.

---

* **قوله: وعكسه المانع**:هذا هو الحكم الرابع من الأحكام الوضعية.

مثال ذلك: الإحرام مانع من صحة النكاح، الإحرام مانع من الوطء. الإحرام مانع من الصيد، الرضاع مانع من النكاح، كل هذه موانع شرعية.

* **قوله: وعكسه المانع**: يعني الشرط عكس المانع، فالشرط إذا انتفى انتفى الحكم، أما المانع فإنه إذا انتفى لا يلزم منه انتفاء الحكم أو ثبوته. مثلاً رجل ليس محرماً قد يثبت الحكم وهو الزواج وقد لا يثبت الحكم في زواجه، وإذا وجد المانع لزم منه انتفاء الحكم: وجد الإحرام لزم انتفاء صحة النكاح.

* **قوله: وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم**:يعني المانع يلزم من وجوده انتفاء الحكم، مثل الإحرام، فإذا وجد الإحرام انتفى الحكم وهو صحة النكاح للمحرم.

* **قوله: ونصب هذه الأشياء مفيدة مقتضياتها حكم شرعي**: هذه الأحكام السابقة هل هي أحكام شرعية أو أحكام عقلية؟ هذه مسألة جديدة عنوانها: هل الأحكام الأربعة السابقة أحكام شرعية أم أحكام عقلية؟

قرر المؤلف أن هذه أحكام شرعية فقال: ونصب، يعني جعل ووضع هذه الأشياء أحكاماً وضعية مفيدة لمقتضياتها، يعني ما يدل عليه هذا النصب وهذا الجعل يعتبر حكماً شرعياً.

* **قوله: إذ لله تعالى في الزاني حكمان: وجوب الحد وسببه الزنى له**: يعني لا نقول: هذا حكم عقلي ولا حكم عرفي؛ لأن الذي جعل هذه شروطاً

....

ومـوانع وعللاً وأسباباً هو الشارع، هو رب العالمين، وحينئذٍ نقول بأنها أحكام شرعية وليست أحكاماً عقلية، ومن ثم يكون في الزاني حكمان:

الأول: وجوب الحد، وهذا حكم تكليفي.

والحكم الثاني: سبب الحد، وهو الزنا هذا حكم وضعي.

ثُمَّ هُنَا أُمُورٌ:

أَحَدُهَا: الصِّحَّةُ فِي الْعِبَادَاتِ وُقُوعُ الْفِعْلِ كَافِيًا فِي سُقُوطِ الْقَضَاءِ.

وَقِيلَ: مُوَافَقَةُ الْأَمْرِ، وَلَا يَرِدُ الْحَجُّ الْفَاسِدُ لِعَدَمِ مُوَافَقَتِهِ.

تقدم معنا أربعة أحكام وضعية هي: العلة، السبب، الشرط، المانع.

والحكم الخامس: الصحة:

والمراد بالصحة: هي كون الفعل منتجاً للثمرة المقصودة منه. فمتى كان الفعل مثمراً للنتيجة المقصودة منه فإنه يعد صحيحاً وإذا لم يثمرها فإنه لا يعد صحيحاً. مثال ذلك: البيع، ثمرته انتقال الملك بين البائع والمشترى فحينئذٍ إذا قدر أن هناك بيع ولم يحصل هذا الانتقال للملك فحينئذٍ لم تحصل الفائدة المرجوة منه ومن ثم لا يكون صحيحاً، وهذا في المعاملات واضح؛ لكن في العبادات نحن نقول الصحة هي كون الفعل ينتج عنه الثمرة المقصودة منه، الثمرة المقصودة من العبادة هي إسقاط القضاء أو حصول الأجر؟.

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن ثمرة العبادات هي إسقاط القضاء

*** قوله: الصحة في العبادات وقو الفعل كافياً في سقوط القضاء:** فالفعل الذي يسقط القضاء يعد صحيحاً ء هذا القول ولا نلتفت إلى الأجر

القول الثاني: *** قوله: الصحة هي موافقة الأمر وحصول الأجر.**

*** قوله: ولا يرد الحج الفاسد لعدم موافقته:** اعترض باعتراض على القول الثاني مفاد الاعتراض أنه لو قدر أن إنساناً حج مع زوجته، وفي ليلة عرفة جامعها وهو محرم فإن حجه الآن فاسد، ويلزمه المضي فيه، ويجب أن يواصل أدائه لبقية المناسك من رمي الجمار والمبيت والطواف وغير ذلك، هل يعدّ

فَصَلَاةُ الْمُحْدِثِ يَظُنُّ الطَّهَارَةَ، صَحِيحَةٌ عَلَى الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ،.........

حجه موافقاً للأمر ويحصل به الأجر؟ نعم. هل هو صحيح أو فاسد؟ فاسد، فسمي فاسداً مع كونه موافقاً للأمر ويحصل به الأجر فهذا اعتراض من أصحاب القول الأول على القول الثاني. لأننا لو قلنا بأن الصحيح ما يسقط القضاء فبالتالي هذا الحج لم يسقط القضاء،ومع ذلك فإنه يعد غير صحيح.

* **قوله: فصلاة المحدث يظن الطهارة، صحيحة على الثاني دون الأول:** من الثمرات المترتبة على الخلاف في هذه المسألة.

صلاة المحدث، فإنه لو كان هناك محدث صلى على غير طهارة فلما فرغ من الصلاة تبين أنه على غير طهارة. هل هذه الصلاة صحيحة؟

إن قلنا: الفائدة من العبادة هي الأجر فحينئذٍ هو قد حصل مقصود العبادة وبالتالي صلاته صحيحة لأنه أخذ الأجر.

وإن قلنا: المقصود من الصلاة هو سقوط القضاء فإن صلاته لم تسقط القضاء. وبالتالي لا يعتبرون صلاته صحيحة.

إذن عندنا قولان في بيان حقيقة الصحة في العبادات، لأننا قررنا أن الصحيح هو ما أثمر النتيجة المقصودة منه؛ لكن ما هي الثمرة المقصودة من العبادات؟

قال طائفة: سقوط القضاء. فهذه الصلاة التي صلاها وهو محدث ثم تبين بعد السلام منها أنه على غير طهارة لا تسقط القضاء، وبالتالي فهي على القول الأول صلاة باطلة ليست بصحيحة، لأنها لم تثمر النتيجة المقصودة من العبادات وهي سقوط القضاء.

وقال آخرون: الفائدة المقصودة من العبادات هي: موافقة الأمر وحصول الأجر وهذه الصلاة التي صلاها وهو على غير طهارة يؤجر عليها، وبالتالي

وَالْقَضَاءُ وَاجِبٌ عَلَى الْقَوْلَيْنِ، وَالْبُطْلاَنُ يُقَابِلُهَا عَلَى الرَّأْيَيْنِ، وَفِي الْمُعَامَلاَتِ، تُرَتِّبُ أَحْكَامُهَا الْمَقْصُودَةُ بِهَا عَلَيْهَا، وَالْبُطْلاَنُ وَالْفَسَادُ مُتَرَادِفَيْنِ يُقَابِلاَنِهَا، وَعِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ لاَ تَرَادُفَ، وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمَا بِمَا سَبَقَ.

على القول الثاني يعتبرونها صحيحة، مع الاتفاق بينهما على أنها لا تسقط القضاء وأنه يجب على الإنسان أن يقضيها وأنه يؤجر عليها.

* **قوله: والقضاء واجب على القولين:** يعني على القولين السابقين في تعريف الصحة،أنه يجب على من صلى محدثاً قضاء الصلاة التي صلاها وهو محدث.

* **قوله: والبطلان يقابل الصحة على الرأيين:**يعني أن الحكم السادس من الأحكام الوضعية،هو البطلان وهو عند الجمهور يقابل الصحة أي أنه يؤدي بالفعل إلى أن لا يثمر النتيجة المقصودة منه.

* **قوله:وفى المعاملات:**يعنى أن معنى البطلان في المعاملات هو ما سيأتي.

* **قوله: هو ترتب أحكامها:** يعنى الثمرات المقصودة منها، فالنكاح المقصود منه حل الوطء وثبوت النسب ووجوب النفقة. كل هذه أحكام مترتبة على الزواج، فإذا حصل عقد زواج نظرنا إن كانت هذه الآثار تترتب عليه فإن هذا الزواج صحيح،وإذا كانت هذه الآثار لا تترتب عليه فإنه لا يعد صحيحاً.

* **قوله: والبطلان والفساد مترادفين يقابلانها:** هل الباطل هو الفاسد؟ تقدم معنا في أقسام النهى في اجتماع الأمر والنهى في التحريم وقلنا أنه عند الجمهور: كل باطل هو فاسد، وكل فاسد هو باطل.

والحنفية يقولون: الباطل ما نهي عنه بأصله، والفاسد ما كان أصله

....

مشروعاً لكنه نهي عنه باعتبار وصفه.

مثال ذلك قالوا: مثلاً: بيع المضامين والملاقيح هذا باطل لأنه منهي عنه بوصفه وأصله، لكن صيام يوم العيد، قالوا: هذا فاسد، لأن الصوم مشروع وإنما نهي عنه حال الاتصاف بوصف كونه في يوم العيد.

ماذا يرتب الحنفية على هذا؟

قالوا: ما كان فاسداً فإنه يمكن تصحيحه بخلاف ما كان باطلاً. تقدمت هذه المسألة معنا هناك في باب اجتماع الأمر والنهي في حكم الحرام.

الثَّانِي: الْأَدَاءُ: فِعْلُ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي وَقْتِهِ الْمُقَدَّرِ لَهُ شَرْعًا.

انتقل المؤلف إلى تقسيم ثالث للأحكام الوضعية، تقدم معنا التقسيم الأول للأحكام الوضعية من جهة كونها معرفة بالحكم الشرعي وهذا يشمل أربعة أحكام هي: العلة، والسبب، والشرط، والمانع، وهذه تسبق الحكم.

ثم بعد ذلك ذكر ثلاثة تقسيمات تكون وصفاً للحكم:

التقسيم الأول: من جهة الصحة والفساد.

التقسيم الثاني: من جهة الأداء والإعادة والقضاء.

فالأحكام الوضعية تنقسم من هذه الجهة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأداء: فعل المأمور به في وقته.

* **قوله: الأداء فعل المأمور به:** ليشمل الواجب والمندوب.

* **قوله: في وقته المقدر له شرعاً:** الأداء هو الفعل كما ذكر المؤلف، ففعل الإنسان الصلاة في وقتها يعتبر أداءً، ولاحظ قوله: **في وقته**، فإذا فعلت بعد الوقت لا يسمى هذا الفعل أداءً، وإنما يسمى قضاءً.

* **قوله: المقدر له شرعاً:** لإخراج الواجبات التي ليس لها تقدير، لأنها لا توصف بأداء، مثال ذلك: تزويج المرأة، وإغاثة الملهوف، إلى غير ذلك.

ولإخراج ما كان تقدير وقته بسبب الشرط، مثل النذر، ويخرج أيضاً ما كان تقدير الوقت ليس لخطاب الشرع وإنما لوجود سببه. مثل: إنقاذ الغريق يجب في الفور وله وقت، لكن هذا التوقيت ليس من قبل الشارع. مثاله: أيضاً الزكاة: الزكاة تجب في السنة مرة لكن في أي يوم ليس هناك خطاب للشارع لتحديد يوم معين للزكاة، وحينئذٍ يكون حول كل إنسان بحسبه، ومن ثم لا يقال بأن تقدير الوقت من قبل الشارع، ومن ثم لا يوصف هذا بالأداء.

وَالْإِعَادَةُ: فِعْلُهُ فِيهِ ثَانِيًا، لِخَلَلٍ فِي الْأَوَّلِ.
وَالْقَضَاءُ: فِعْلُهُ خَارِجَ الْوَقْتِ، لِفَوَاتِهِ فِيهِ، لِعُذْرٍ أَوْ غَيْرِهِ.

ونحن نقول: أداء الزكاة هذا ليس على حسب الاصطلاح الأصولي وإنما هو بحسب الاستعمال اللغوي.

الحكم الثاني: الإعادة.

* **قوله: الإعادة:** هي فعل المأمور به ثانياً.

* **قوله: فعله فيه:** أي في الوقت، لكن عند علماء الأصول لا يحصرون الإعادة في فعله في الوقت، مثال ذلك: رجل استيقظ بعد العصر وهو لم يصل الظهر، نقول له: صل الظهر، فلما صلى تبين له أن الصلاة التي صلاها فيها خلل، فنقول: له أعد، فالصلاة الثانية خارج الوقت تسمى إعادة لأنه فعلها مرة أخرى. فكلمة: **فيه**، لا داعي لها لأنه قد يكون هناك إعادة خارج الوقت.

* **قوله: لخللٍ في الأول:** مثل ما لو صلى وتبين له أنه على غير وضوء فإنه حينئذٍ يعيد الصلاة.

وقد تكون الإعادة ليست من أجل الخلل وإنما من باب تكميل العمل مثال ذلك: رجل صلى وحده ثم وجد جماعة يصلون، فهذا يشرع له الإعادة معهم.

النوع الثالث: القضاء: وهو فعل المأمور به خارج الوقت، مثاله: رجل نام عن صلاة الظهر ولم يستيقظ إلا بعد صلاة العصر فصلاها. يقال: هذه الصلاة قضاء.

* **قوله: فعله خارج الوقت:** يعنى أن القضاء هو فعل المأمور به خارج الوقت المحدد له شرعاً.

* **قوله: لفوات ذلك الفعل في الوقت:** يعني لم يتمكن من فعله في

وَقِيلَ: لَا يُسَمَّى قَضَاءً مَا فَاتَ لِعُذْرٍ، كَالْحَائِضِ وَالْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ يَسْتَدْرِكُونَ الصَّوْمَ، لِعَدَمِ وُجُوبِهِ عَلَيْهِمْ حَالَ الْعُذْرِ، ....

الوقت سواء كان عدم التمكن لعذر أو لغير عذر. ومثال الذي لغير عذر: الكسلان أو المتهاون في الصلاة. ومثال الذي ترك الفعل في القوت لعذر: النائم، والمريض.

* **قوله: لعذر:** لأن فعل العمل بعد الوقت الذي فات لغير عذر يسمى قضاء بالاتفاق. أما الذي فات من أجل عذر، فإذا فعل بعد الوقت فهل يقال بأنه فعل في الوقت؟ مثال هذا: من نام عن صلاة الظهر ولم يستيقظ إلا بعد العصر فصلاها. الجمهور قالوا: هذه الصلاة قضاء لأنها فعلت بعد الوقت.

* **قوله: وقيل: لا يسمى قضاء ما فات لعذر:** هذا هو القول الثاني، ومثل بمسألة الحائض إذا تركت الصوم فصامته بعد رمضان فصومها بعد رمضان، هل يعد قضاءً؟

على القول الأول يعد، لأنها فعلت الصوم خارج وقت رمضان.

وعلى القول الثاني أن هذا الفعل لعذر وبالتالي لا يعد قضاءً.

* **قوله: يستدركون الصوم:** أي أن الحائض والمريض والمسافر يستدركون الصوم، أي يصومون بعد رمضان فإنه لا يسمى عندهم قضاء وإنما يكون أداءً.

واستدلوا على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: * قوله: لعدم وجوبه عليهم حال العذر: أي أنهم حال العذر لم يجب عليهم هذا الفعل فإذا لم يجب في الوقت فإن فعله في الوقت الثاني لا يعد قضاءً لأنه أصلاً لا يوجد وقت للأداء خصوصاً بالنسبة للحائض

بِدَلِيلِ عَدَمِ عِصْيَانِهِمْ لَوْ مَاتُوا فِيهِ. وَرُدَّ بِوُجُوبِ نِيَّةِ الْقَضَاءِ عَلَيْهِمْ إِجْمَاعًا، وَبِقَوْلِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: (كُنَّا نَحِيضُ فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ)[1]، وَبِأَنَّ ثُبُوتَ الْعِبَادَةِ فِي الذِّمَّةِ، كَدَيْنِ الْآدَمِيِّ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ، فَكِلَاهُمَا يُقْضَى، ....

التي لا تتمكن من الصوم.

الدليل الثاني: * قوله: بدليل عدم عصيانهم لو ماتوا فيه: لأنهم لو ماتوا لم يعدوا عاصين، فكيف يعد قضاءً وهم لا يعصون بتركه.

والقول الأول: قول الجمهور بأنه يعد قضاءً، واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أنه يجب عليهم أن ينووا القضاء بالإجماع، ولو نووا الأداء لم يصح منهم. مثال ذلك: أفطر في رمضان لمرض، ثم في شوال بدأ يصوم هذه الأيام فنوى أنها أداء، فهذا لا يُجزئ لأنه لابد أن ينوي أنها قضاء بالإجماع.

الدليل الثاني: قول عائشة رضي الله عنها: «كنا نحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»[1] فقالت: بقضاء الصوم، فسمت صيام الحائض بعد رمضان قضاء مع أن الحائض لا تتمكن من الصوم في رمضان.

الدليل الثالث: أن ثبوت العبادة في الذمة كدين الآدمي غير ممتنع، يعني يمكن أن يكون الإنسان عاجزاً عن الأداء في الوقت لكن يتعلق الفعل بذمته. فالحائض لا تتمكن من الصوم لكن يتعلق الفعل بذمتها، وكما نقول في المدين العاجز عن السداد: يبقى الدين في ذمته.

قال المؤلف: وبأن ثبوت العبادة في ذمة العاجز عن الفعل في الوقت

---

(١) أخرجه البخاري(٣٢١) ومسلم(٣٣٥).

وَفِعْلُ الزَّكَاةِ وَالصَّلاَةِ الْفَائِتَةِ بَعْدَ تَأْخِيرِهِمَا عَنْ وَقْتِ وُجُوبِهِمَا لَا يُسَمَّى قَضَاءً، لِعَدَمِ تَعَيُّنِ وَقْتِ الزَّكَاةِ، وَامْتِنَاعِ قَضَاءِ الْقَضَاءِ.

ممكن كما في دين الآدمي العاجز عن السداد في الوقت فإنه يتعلق برقبته وكلاهما يقضي.

* **قوله: وفعل الزكاة والصلاة ثتة بعد تأخيرهما عن وقت وجوبهما لا يسمى قضاء**: هذه مسألة جديدة، فعل كاة بعد وقت الوجوب لا يعد قضاءً لأن من شرط القضاء أن يكون الوقت راً شرعاً.

ولو فاتته الصلاة فأخرها ثم أخر ثم فعلها، هل نقول: ذه الصلاة قضاء القضاء؟

نقول: لا، إنما نصفها مرة واحدة، وجدت عليه صلاة الظهر ولم يستيقظ إلا بعد العصر، فنسي فأخر لنسيانه الظهر خمسة أوقات، ثم تذكر وصلى الظهر، هذه الصلاة هل نقول: هي قضاء قضاء القضاء؟

لو تركناها كذلك يطول معنا الكلام. ولأنه لا يمتنع أن نقول: قضاء القضاء لعدم وروده في الشرع، ولأن الفعل لا يوصف بنفس الوصف مرتين بلا حاجة.

الثَّالِثُ: الْعَزِيمَةُ لُغَةً: الْقَصْدُ الْمُؤَكَّدُ، وَشَرْعًا: الْحُكْمُ الثَّابِتُ لِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ خَالٍ عَنْ مُعَارِضٍ، وَالرُّخْصَةُ لُغَةً: السُّهُولَةُ، وَشَرْعًا: مَا ثَبَتَ عَلَى خِلَافِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، لِمُعَارِضٍ رَاجِحٍ، وَقِيلَ: اسْتِبَاحَةُ الْمَحْظُورِ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ الْحَاظِرِ.

التقسيم الأخير من تقسيمات الأحكام الوضعية: تقسيمها باعتبار موافقتها للدليل أو مخالفتها له.

فالأحكام الشرعية بهذا الاعتبار تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: العزيمة: وهي الموافقة للأحكام الشرعية مثل: صلاة العشاء التي سنصليها بعد قليل، فهنا حكم صلاة العشاء الوجوب. فهذا حكم ثابت. وهو صلاة العشاء. لدليل شرعي لا يوجد له معارض فهذا يقال له: عزيمة.

النوع الثاني: الرخصة: وهي حكم شرعي لكنه ثابت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، مثال ذلك: أداء صلاة العشاء في وقتها المؤقت شرعاً هذا يسمى: (عزيمة) لأنه موافق للدليل وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] لكن المسافر يجوز له أن يقدم العشاء مع المغرب فهذا التقديم ثبت على خلاف الدليل الشرعي لوجود وصف معارض وهو وصف السفر فلا يكون عزيمة.

وقيل في تعريف الرخصة: **وهو استباحة المحظور**: يعني فعل الأمر المحرم **مع قيام السبب الحاظر**: يعني مع وجود العلة التي من أجلها ثبت التحريم. مثال ذلك: الميتة حرام لنجاستها، والمضطر يجوز له أكل الميتة، والنجاسة لم تنتف عن الميتة فاستباحة المحظور وهو أكل الميتة مع قيام السبب الحاظر وهو النجاسة يسمى: رخصة.

فَمَا لَمْ يُخَالِفْ دَلِيلاً، كَاسْتِبَاحَةِ الْمُبَاحَاتِ، وَسُقُوطِ صَوْمِ شَوَّالٍ، لَا يُسَمَّى رُخْصَةً، وَمَا خُفِّفَ عَنَّا مِنَ التَّغْلِيظِ عَلَى الْأُمَمِ قَبْلَنَا، بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا رُخْصَةٌ مَجَازًا. وَمَا خُصَّ بِهِ الْعَامُّ إِنِ اخْتُصَّ بِمَعْنًى لَا يُوجَدُ فِي بَقِيَّةِ صُوَرِهِ، كَالْأَبِ الْمَخْصُوصِ

بقي عندنا أشياء ننظر هل هي رخصة أو عزيمة أو ماذا تسمى؟

المسألة الأولى: ما لم يخالف دليلاً:

عندنا أمور فيها سهولة لكنها لا تخالف دليلاً شرعياً، فهذه لا تسمى رخصة، مثل: المباحات كشرب الشاي والعصير والقهوة هذه أمور جائزة، هل تعد رخصة؟

نقول: لا تعد رخصة، لأنه ليس فيها مخالفة لدليل شرعي.

ومثل صوم شوال، فعدم وجوب صوم شوال ليس برخصة لأنه ليس فيه معارضة لدليل شرعي.

المسألة الثانية: ما خفف عنا من التغليظ على الأمم قبلنا:

هناك أحكام كانت مغلظة على الأمم السابقة فخففت علينا، هل تعد من الرخص؟ مثال ذلك: كانوا إذا وقع على الثوب نجاسة لا يكفي الغسل بل لابد وأن يقطع الثوب هذا في الشرائع السابقة، خففت علينا وجاءتنا مشروعية غسل النجاسة من الثوب، هل يعد رخصة بحسب الاصطلاح الشرعي؟

نقول: لا يعد رخصة؛ لكونه لا يخالف دليلاً شرعياً، فهو رخصة من جهة المجاز اللغوي، لكنه من جهة الاصطلاح الشرعي لا يسمى رخصة.

المسألة الثالثة: ما خص به العام إن اختص بمعنى لا يوجد في بقية صوره:

إذا كان عندنا دليل عام ثم خصص في بعض محاله بحكم يخالف الحكم العام هل يعد رخصة؟

بِالرُّجُوعِ فِي الْهِبَةِ فَلَيْسَ بِرُخْصَةٍ، وَإِلَّا كَانَ رُخْصَةً، كَالْعَرَايَا الْمَخْصُوصَةِ مِنْ بَيْعِ الْمُزَابَنَةِ، وَإِبَاحَةُ التَّيَمُّمِ رُخْصَةٌ، إِنْ كَانَ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ لِمَرَضٍ، أَوْ زِيَادَةِ ثَمَنٍ، وَإِلَّا فَلَا، لِعَدَمِ قِيَامِ السَّبَبِ.

هذه تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: إن كانت العلة التي من أجلها ثبت الحكم في العام موجودة في الخاص فإنه يعد رخصة. مثال ذلك: المزابنة وهي بيع الرطب بالتمر حرام[(١)] يعني لا يجوز أن أعطيك رطباً خرفاً الآن من النخلة في مقابل تمر مكنوز مرصوص، هذا حرام ولا يجوز لعدم العلم بالمساواة بينهما، فبيع رطب بتمر حرام، إلا أنه في مسألة العرايا خصت وجاءت الشريعة بإباحتها.

ما هي العرايا؟ بيع رطب بتمر لكن الرطب على رؤوس النخل والتمر موجود والرطب لا يسلم في الحال لكنه يسلم بعد ذلك، وبشرط أن يكون «**خمسة أوسق فما دون**»[(٢)]. فحينئذٍ هل العلة التي من أجلها ثبت تحريم المزابنة. وهي بيع رطب بتمر. موجودة في العرايا؟ نقول: نعم موجودة لأن العرايا بيع رطب بتمر، فيسمى بيع العرايا: رخصة. لكن إن كان هذا المعنى ليس موجوداً فإنه لا يسمى رخصة.

القسم الثاني: ما كان المخصوص لا توجد فيه علة الحكم العام، مثال ذلك: إذا وهبت لأجنبي مالاً واستلمه وقبضه. هل يجوز أن أقول أعد إلي مالي؟

---

(١) أخرج البخاري(٢١٧١) ومسلم(١٥٤٢) من حديث بن عُمَرَ قال: نهى رسول اللّهِ ﷺ عن الْمُزَابَنَةِ.

(٢) أخرج البخاري(٢١٧٣) ومسلم٦٠-(١٥٣٩) من حديث زَيْدِ بن ثَابِتٍ أَنَّ رَسُولَ اللّهِ ﷺ رَخَّصَ لِصَاحِبِ الْعَرِيَّةِ أَنْ يَبِيعَهَا بِخَرْصِهَا من التَّمْرِ.

وَالرُّخْصَةُ قَدْ تَجِبُ، كَأَكْلِ الْمَيْتَةِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ، وَقَدْ لَا تَجِبُ كَكَلِمَةِ الْكُفْرِ.

لا يجوز ذلك، لقوله ﷺ: «**العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه**»[1] لكن هذا خص في الأب، فيجوز للأب أن يهب لابنه شيئاً ثم يرجعه.

في الصورة الأولى حرم الرجوع في الهبة لأن الموهوب له أجنبي، لكن في الصورة الثانية الأب ليس أجنبياً ومن ثم لا يسمى هذا رخصة.

إباحة التيمم، هل يعد رخصة أو لا يعد رخصة؟

الأصل الذي هو العزيمة أنه لا يجوز أن يصلي الإنسان إلا بوضوء، لماذا حرمت الصلاة بدون وضوء؟ لأن الإنسان قادر على الوضوء لوجود الماء. فلو قدر أن رجلاً سيصلي بغير وضوء لعدم وجود الماء فإنه حينئذٍ لا يسمى رخصة، لأن المحظور هو فعل الصلاة بدون طهارة مع وجود الماء، وحينئذٍ لا يسمى فعل المتيمم رخصة، لأنه أصلاً لا يجد الماء؛ لكن إذا كان يجد الماء ويترك الوضوء لكونه مريضاً أو لكونه لا يجده إلا بسعر عالٍ أو لأنه فيه حساسية، فإنه حينئذٍ يسمى رخصة لأن المعنى الذي ثبت الحكم من أجله وهو وجود الماء ثابت في الصورة المخصوصة فإن المريض يجد الماء.

* **قوله: والرخصة قد تجب**: ما حكم الرخصة؟

نقول: قد تكون واجبة، مثل أكل الميتة للمضطر.

وقد تكون مباحة، مثل العرايا.

(١) أخرجه البخاري(٢٦٢١) ومسلم(١٦٢٢).

وَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: التَّيَمُّمُ، وَأَكْلُ الْمَيْتَةِ، كُلٌّ مِنْهُمَا رُخْصَةٌ عَزِيمَةٌ بِاعْتِبَارِ الْجِهَتَيْنِ.

---

* **قوله: ويجوز أن يقال: التيمم، وأكل الميتة، كل منهما رخصة عزيمة باعتبار الجهتين**: الرخصة قد تسمى عزيمة، كما في التيمم وأكل الميتة، لوجوبهما فهما عزيمة، ولأن فيهما مخالفة لدليل شرعي فهما رخصة، فتسمى مرة: عزيمة، ومرة: رخصة.

* * * * *

الْفَصْلُ الرَّابِعُ: فِي اللُّغَاتِ.

وَهِيَ جَمْعُ لُغَةٍ، وَهِيَ: الْأَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلَى الْمَعَانِي النَّفْسِيَّةِ،..............

---

* **قوله: في اللغات**: يبحث علماء الأصول مباحث اللغات لأن القرآن والسنة جاءا بلغة العرب قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. فحينئذ من أراد أن يفهم القرآن والسنة فلا بد أن يكون فاهماً للغة العرب، وفهم لغة العرب يشمل فهم المعاني اللفظية بحيث يعرف دلالة كل لفظ.

وهذا يبحث في علم مستقل يذكر في معاجم اللغة.

وكذلك يحتاج الفقيه إلى معرفة إعراب الكلمات، بحيث يميز الفاعل من المفعول، إلى غير ذلك من أقسام الكلام، وهذا يبحث في علم النحو.

وكذلك يحتاج الفقيه إلى معرفة شيء من علم البلاغة وشيء من التصريف إلى غير ذلك من علوم اللغات.

وفي علم الأصول يبحث شيء من علم اللغات يتعلق به كيفية استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية وهي بمثابة تأصيل يتمكن به الإنسان من فهم الدلالات اللغوية التي لا يتوصل إلى الأدلة إلا بواسطتها.

* **قوله: وهي جمع لغة، وهي الألفاظ الدالة على المعاني النفسية**: أي اللغة هي الألفاظ، والمراد بالمعاني النفسية ما يكون في قلب الإنسان من المقاصد والمعاني، كأن يكون في نفسي بأن الذي أمامي طاولة دون أن أتلفظ بهذه الكلمة، هذا معنى قائم بنفسي، فأتكلم بلفظ يدل على هذا المعنى النفسي فأقول: هذه طاولة.

وعلى هذا التعريف تكون اللغات مرتبطة بوجود الناس لأن المعاني النفسية

وَاخْتِلَافُهَا لِاخْتِلَافِ أَمْزِجَةِ الْأَلْسِنَةِ، لِاخْتِلَافِ الْأَهْوِيَةِ وَطَبَائِعِ الْأَمْكِنَةِ.

لا تكون إلا بوجود أصحاب هذه النفوس.

وجمهور علماء الشريعة يرون أن اللغة قد تثبت وإن لم يوجد أفراد يتكلمون بها، ولذلك يقال عن اللغات القديمة أنها لغات مع كون هذه اللغات لا يتكلم بها أحد في أزماننا.

ثم تكلم المؤلف عن اختلاف اللغات، وذلك أن من آيات الله في الكون اختلاف الألسنة فهذا يتكلم بلغة وذاك يتكلم بأخرى وذاك يتكلم بثالثة.

وهذا الاختلاف بين اللغات مشهود معلوم وأرجع المؤلف سبب اختلاف اللغات إلى اختلاف أمزجة الألسنة.

فإن الناس يتفاوتون في اصطلاحاتهم وفيما يناسبهم، ومن هنا فبعض أهل الأمكنة يتكلمون بلغة، وبعض أهل الأمكنة الأخرى يتكلمون بلغة أخرى.

ثُمَّ هُنَا أَبْحَاثٌ:

الْأَوَّلُ: قِيلَ: هِيَ تَوْقِيفِيَّةٌ، وَقِيلَ: اصْطِلَاحِيَّةٌ، وَقِيلَ: مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْقِسْمَيْنِ، وَالْكُلُّ مُمْكِنٌ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْقَطْعِ بِأَحَدِهَا، إِذْ لَا قَاطِعَ نَقْلِيٌّ، وَلَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِيهَا، وَالْخَطْبُ فِيهَا يَسِيرٌ إِذْ لَا يَرْتَبِطُ بِهَا تَعَبُّدٌ عَمَلِيٌّ وَلَا اعْتِقَادِيٌّ، ....

ذكر المؤلف هنا عدداً من الأبحاث:

المبحث الأول: في أصل اللغة، هل هي توقيفية، بمعنى أن الله جل وعلا هو الذي أوقف العباد عليها وأرشدهم إليها؟ أو هي اصطلاحية، بحيث اصطلح بنو آدم على هذه المعاني وأنه يطلق عليها هذه الألفاظ؟

أو أن بعضها توقيفي جاء من الله عز وجل و بعضها اصطلاحي اصطلح عليه الناس فتكون مركبة من القسمين؟

جميع هذه الأحوال الثلاثة ممكنه من جهة العقل؛ إذ يمكن أن تكون اللغة كلها توقيفية، ويمكن أن تكون اللغة كلها اصطلاحية، و يمكن أن يكون بعضها هكذا و بعضها هكذا.

* **قوله: ولا سبيل إلى القطع بأحدها:** أي لا يمكن أن نقطع وأن نجزم بشيء من هذه الأشياء، والنزاع في هذه المسألة قديم.

* **قوله: والخطب فيها يسير:** أي لا يترتب عليه كبير عمل، إلا أنه ينبغي أن يلاحظ أنه لا يجوز تغير المصطلحات الشرعية، وذلك أنه قد ورد الشرع بإقرارها وهذا بالاتفاق.

لكن الإطلاق اللغوي هل يجوز تغييره أو لا يجوز؟

مثلاً: علبة المنديل أهل اللغة يسمونها هكذا، فهل يجوز أن نصطلح أنا وأنت ونسميها فاكهة؟

وَالظَّاهِرُ الْأَوَّلُ.

لَنَا: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] قِيلَ: أَلْهَمَهُ، أَوْ عَلَّمَهُ لُغَةَ مَنْ قَبْلَهُ، أَوِ الْأَسْمَاءَ الْمَوْجُودَةَ حِينَئِذٍ، لَا مَا حَدَثَ.

هنا لا يوجد اصطلاح شرعي ولكنه اصطلاح لغوي. فهل يجوز تغيير الاصطلاح اللغوي أو لا يجوز؟ لعله مبني على هذه المسألة.

فقول المؤلف: **إذ لا يرتبط بها تعبد عملي ولا اعتقادي**: فيه نظر لأنه قد يترتب عليها مسألة تغيير الاصطلاحات اللغوية أو تغيير الدلالات اللغوية.

* **قوله: والظاهر الأول**: يعني أن المؤلف يرجح القول الأول بأنها توقيفية من الله عز وجل، وليس فيها جزم لأنه قال: والظاهر، ثم أورد الأدلة على هذا القول.

* **قوله: لنا: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ قيل: ألهمه**: وعلم آدم، الفاعل ضمير يعود على المولى جل وعلا، وآدم مفعول به أول، والأسماء مفعول به ثان، والأسماء جمع معرف بـ (ال) فيفيد العموم، فتكون اللغة جميعها قد علمها رب العالمين لآدم عليه السلام، فتكون اللغة توقيفية.

* **قوله: أو علمه لغة من قبله**: فهذا فيه نوع جواب عن هذا الاستدلال.

* **قوله: أو الأسماء الموجودة حينئذ، لا ما حدث**: يعني أنه يحتمل أن المراد أنه علمه أسماء الموجودات حينئذ، أما الأشياء الجديدة فإنه لم يعلمه إياها، لم يعلمه مثلاً اسم السيارة أو المسجل أو التلفزيون أو اللاقطة أو المذياع، أو نحو ذلك، لأنها لم تكن موجودة حينئذ.

قُلْنَا: تَخْصِيصٌ وَتَأْوِيلٌ، يَفْتَقِرُ إِلَى دَلِيلٍ.

---

* **قوله: قلنا: تخصيص وتأويل، يفتقر إلى دليل:** يعني أجيب عن هذا الاعتراض أو عن هذا التفسير بأن الآية عامة، فحينئذ يكون ظاهر الآية أنها على العموم وبالتالي لا يمكن أن نخصه بلغة من قبله و بأسماء الموجودات، فهذا الذي ذكرتموه من تفسير قوله تعالى: الأسماء، بالأشياء الموجودة أو بلغة من قبله هذا تخصيص للفظ عام.

والأصل أن نبقي اللفظ العام على عمومه ولا نخصصه إلا إذا ورد دليل يدل على التخصيص ولم يرد هنا دليل على تخصيصه فيبقى على الأصل أي على عمومه.

الثَّانِي: تَثْبُتُ الْأَسْمَاءُ قِيَاسًا، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي الْخَطَّابِ وَبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ.

* **قوله: تثبت الأسماء قياساً:** هذه المسألة في إثبات الأسماء اللغوية من جهة القياس، فإذا وردنا تسميات في لغة العرب من أجل معنى معين، ثم وجدنا ذلك المعنى موجوداً في شيء آخر، فهل يجوز أن تسمي الشيء الآخر بنفس الاسم، لوجود تلك العلة،مثال ذلك: في لغة العرب يطلقون كلمة: سيارة على القوافل التي تسير من أجل معنى السير، فلما جاءتنا هذه المركوبات الحديثة وجدنا أنها تسير ويسار عليها فحينئذ سميناها سيارة من باب إثبات الأسماء بالقياس، فهل يصح ذلك في اللغة أو لا يصح؟

ويترتب على هذا عدد من المسائل والأحكام الشرعية منها:

جاءتنا الشريعة بأن أخذ أموال الأحياء على وجه الخفية يعدّ سرقة وأوجبت القطع في قوله تعالى:﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فحينئذ وجدنا أشياء فيها أخذ للمال على جهة الخفية ليست مماثلة للسرقة مثل أخذ أكفان الموتى من قبورهم.

ومثل الذي يشق الجيوب. يسمونه: الطرّار. ويأخذ الأموال من الجيوب بعد شقها على جهة الخفية.

ومثل الذي يدخل على حسابات البنوك في الإنترنت ويأخذ من هذه الأموال ويجعلها في حسابه.

فهل نسمي هؤلاء سُرّاقاً من جهة اللغة بحيث نثبت عليهم الحكم قبل القياس الشرعي أولا يصح ذلك؟

لَنَا، مُعْتَمَدُهُ فَهْمُ الْجَامِعِ، كَالتَّخْمِيرِ فِي النَّبِيذِ، كَالشَّرْعِيِّ، فَيَصِحُّ حَيْثُ فُهِمَ.

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: بأنه تثبت الأسماء قياساً. وهذا هو قول أكثر الحنابلة وبعض الشافعية، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قالوا إن معتمد إثبات الأسماء هو فهم المعنى الجامع الذي من أجله أطلق الاسم، فإذا وجدنا أن هذا المعنى وجد في صورة أخرى فنثبت الاسم في الصورة الأخرى.

قال: كالتخمير في النبيذ: سمينا الخمرة خمراً لأنها تغطي العقل وتسكره فالنبيذ يوجد فيه هذا المعنى فنسميه خمراً من جهة إثبات الأسماء باللغة.

الدليل الثاني: قياس هذه المسألة على القياس الشرعي، فإن القياس الشرعي دليل صحيح يجوز الاعتماد عليه في إثبات الأحكام، فليجز مثل ذلك في اللغات فنثبت الأسماء بواسطة القياس اللغوي، لأن القياس الشرعي أثبت الحكم في الفرع إذا فهم الجامع وعرف المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في الأصل فنلحق به الفرع، كذلك في القياس اللغوي:

القول الثاني: أن الأسماء لا تثبت بواسطة القياس، واختاره بعض الحنابلة ومنهم أبو الخطاب وبعض الحنفية.

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قالوا: إن نص العرب على أن سبب إطلاق الاسم هو معنى معين فحينئذ نطلق الاسم في كل صورة وجد فيها هذا المعنى بواسطة الإطلاق اللغوي، فلو قال العرب: نحن نسمي السارق سارقاً إذا أخذ المال بخفية، فحينئذ نسمي كل واحد من أصحاب الصور السابقة سارقاً بأصل اللغة

قَالُوا: إِنْ نَصُّوا عَلَى أَنَّ الْجَامِعَ التَّخْمِيرُ، فَالنَّبِيذُ خَمْرٌ بِالْوَضْعِ، وَإِلَّا فَإِلْحَاقُ مَا لَيْسَ مِنْ لُغَتِهِمْ بِهَا.

قُلْنَا: لَيْسَ النَّصُّ مِنْ شُرُوطِ الْجَامِعِ، بَلْ يَثْبُتُ بِالِاسْتِقْرَاءِ.

قَالُوا: سَمَّوُا الْفَرَسَ أَدْهَمَ لِسَوَادِهِ، ....

وليس بواسطة القياس.

أما إذا لم ينصوا على العلة التي من أجلها نسمي السارق سارقاً فلا يجوز لنا أن نتعدى محل الاسم فنسمي بعض الناس سارقاً والعرب لم تسمه.

* **قوله: قالوا: إن نصوا على أن الجامع التخمير:** يعني العلة التي من أجلها أطلق الاسم هو التخمير فحينئذ يكون النبيذ خمراً في وضع اللغة وليس بواسطة القياس.

وإن لم ينصوا على سبب إطلاق اسم الخمر فحينئذ لا يحق لكم أن تطلقوا اسم الخمر على النبيذ وتسموه خمراً، لأنه يكون من باب التدخل في لغة العرب والافتيات على لغة العرب من باب إلحاق ما ليس من لغتهم بلغتهم بدون أن يرد ذلك عنهم.

فأجيب عن هذا بأن العلة التي من أجلها ثبت الحكم لا يشترط أن تكون منصوصة في لغة العرب، بل تفهم بواسطة الاستقراء، وحينئذ فإذا فهمت العلة بواسطة الاستقراء ألحقنا بها صوراً أخرى فأسميناها بنفس الاسم، فإنه يكون من باب إثبات الأسماء بواسطة القياس اللغوي.

الدليل الثاني لأصحاب القول الثاني:

قالوا: إن العرب قد سموا نوعاً من أنواع الفرس أدهم لوجود السواد فيه.

وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهِ، وَلَمْ يَلْحَقْ بِهِمَا غَيْرُهُمَا.

فالاسم هنا: أدهم، والعلة في تسميته أدهم السواد. فحينئذ هل إذا كان هذا المسجل أسود، نسميه أدهم؟ لا يصح أن نسميه أدهم، مما يدل على أن القياس اللغوي لا يثبت الأسماء.

وكذلك يسمون الفرس الأحمر كميتاً لحمرته، فهل كل شيء أحمر وجدناه نسميه كُمَيْتاً. مثل قطعة القماش الحمراء هل يصح أن نسميها كميتا؟ لا يصح أن نسميها كميتاً.

ولم يلحق العرب بهما ـ أي الفرس الأسود في تسميته أدهم والأحمر في تسميته كميتاً ـ غيرهما مع وجود المعنى وهو السواد والحمرة في غيرهما.

وهكذا مثلاً القارورة سميت قارورة لأن الماء يقر فيها، وأنت تشرب الماء وهو يقر في بطنك فهل نسميك قارورة؟

العرب لا تستجيز ذلك، رغم وجود المعنى الذي من أجله ثبت الحكم.

فأجيب عن هذا بأن إطلاق الاسم في هذه الصور ليس لشيء واحد وإنما لشيئين:

الأول: كونه فرساً.

الثاني: كون السواد فيه.

فحينئذ هذا المسجل وجد فيه صفة اللون الأسود، ولم يوجد فيه الجنس وهو الفرسية، وبالتالي لا يصح أن يسمى أدهم.

وكذلك وجد فيك وصف قرار الماء ولكن لم يوجد فيك جنس الزجاج ولذلك لم يصح أن تسمى قارورة.

قُلْنَا: مَوْضُوعٌ لِلْجِنْسِ وَالصِّفَةِ، فَالْعِلَّةُ ذَاتُ وَصْفَيْنِ، فَلاَ يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِأَحَدِهِمَا، ثُمَّ هُوَ مُعَارَضٌ بِمِثْلِهِ فِي الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ.

قَالُوا: الشَّرْعِيُّ يَثْبُتُ بِالْإِجْمَاعِ، وَلَا إِجْمَاعَ هُنَا.

---

* **قوله: قلنا: موضوع للجنس والصفة:** هذا الجواب على الدليل الثاني، أن هذا الاسم وهو أدهم موضوع لأمرين: للجنس وهو الفرسية، والصفة وهو السواد. فالعلة ذات وصفين: فرسية وسواد، فلا يثبت الحكم وهو اسم أدهم بأحدهما وهو وصف السواد، حتى يوجد بأحدهما الأمر الآخر وهو جنس الفرسية.

وأجيب عن هذا الدليل بجواب آخر، وذلك أننا نجد في الأحكام الشرعية أنها تثبت لعلة ثم نجد هذه العلة موجودة في صورة أخرى ومع ذلك لم يثبت الحكم فيها، ولم يكن ذلك مؤدياً إلى إفساد القياس الشرعي، مثال ذلك:تقطع يد السارق لصفة السرقة. إذن العلة هي السرقة؛ لكن لو سرق الوالد من ابنه فإنه لا يقطع فهنا وجدت الصفة وهي السرقة، ولم يوجد الحكم وهو القطع، ومع ذلك لم يدل على إفساد حجية القياس.

فهكذا أنتم لا يصح أن تعترضوا بأمثلة كالفرس الأدهم على قاعدة كلية لأن هذه الصور قد يكون تخلف الحكم فيها لأسباب خاصة، فلا يصح أن نعترض على القاعدة الكلية بصور جزئية.

الدليل الثالث لهم: قالوا: إننا لم نثبت حجية القياس الشرعي إلا لوجود الإجماع على حجيته، ولو لم يكن هناك إجماع على حجية القياس لما قلنا به؛ لكن الإجماع ليس موجوداً في مسألة إثبات الأسماء بالقياس اللغوي، وحينئذ لم يوجد دليل حجية القياس في هذه المسألة، ومن ثم لا يصح أن نثبت الأسماء بواسطة القياس اللغوي.

قُلْنَا: بَلْ بِالْعَقْلِ، كَمَا سَيَأْتِي، ثُمَّ مُسْتَنَدُ الْإِجْمَاعِ اسْتِقْرَاءُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَاسْتِقْرَاءُ اللُّغَةِ مِثْلُهُ، ثُمَّ قَدْ نَصَّ جَمَاعَةٌ مِنْ أَئِمَّةِ اللُّغَةِ عَلَى جَوَازِهِ، وَقَوْلُهُمْ حُجَّةٌ، وَهُوَ إِثْبَاتٌ، فَيُقَدَّمُ.

أجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن القياس الشرعي لم يثبت بواسطة الإجماع وحده، بل ثبت بأدلة أخرى.

قال المؤلف: بأنه قد ثبت بالعقل. لعلنا نبحث ذلك فيما يأتي.

الجواب الثاني: أن القياس الشرعي احتج عليه بالإجماع الذي يستند على استقراء أدلة الكتاب والسنة، كذلك القياس اللغوي في إثبات الأسماء مستند إلى استقراء لغة العرب فيكون مماثلاً له.

الجواب الثالث: أن جماعة من أهل اللغة قد نصوا على جواز إثبات الأسماء بواسطة القياس اللغوي،وقول هؤلاء الأئمة حجة في فنهم وتخصصهم فيكون إثباتاً للأسماء بواسطة القياس، والإثبات مقدم على النفي لأن المثبت مطلع على ما لم يطلع عليه النافي. وهذا هو خلاصة هذه المسألة.

ورجح المؤلف جواز إثبات الأسماء بواسطة القياس اللغوي، ولعله أرجح.

(الثَّالِثُ) الْأَسْمَاءُ: وَضْعِيَّةٌ، وَعُرْفِيَّةٌ، وَشَرْعِيَّةٌ، وَمَجَازٌ مُطْلَقٌ. فَالْوَضْعِيُّ: الْحَقِيقَةُ، وَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَوْضُوعٍ أَوَّلَ.

ذكر المؤلف هنا أقسام الأسماء، فقال: إنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز.

والحقيقة: هي استعمال اللفظ فيما وضع له، أو اللفظ المستعمل فيما وضع له. لأن هناك منهجين للعلماء في الحقيقة هل هي اللفظ المستعمل لما وضع له؟ أو هي استعمال اللفظ فيما وضع له؟ وكلاهما مناهج اصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح.

والحقائق تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: حقيقة وضعية: أي لغوية منسوبة إلى الوضع اللغوي.

النوع الثاني: حقيقة عرفية: أي تعارف الناس عليها.

النوع الثالث: حقيقة شرعية: أي عَرَّفَ بها الشرع.

فقوله هنا: **الأسماء وضعية**: يضاد ويناقض ترجيحه هناك بأن الأسماء واللغات توقيفية. فكان ينبغي به أن يقول: حقيقة لغوية حتى يكون مطابقاً لجميع الأقوال الواردة فيها.

والحقيقة اللغوية محل إجماع بين أهل العلم ولا إشكال فيها.

* **قوله: فالوضعي: الحقيقة وهو اللفظ المستعمل في موضوع أول:** يعني في المعنى الذي وضع أولاً للدلالة على اللفظ. مثال ذلك: التراب: وضعته العرب لمعنى معين وهو الذي يكون على الأرض يداس بالأقدام فحينئذ حينما نستعمل لفظة: (التراب) يراد بها الحقيقة اللغوية الأولى التي وضع اللفظ دالاً عليها أولاً، وهو وضعه لهذا المسمى بعينه، فهذه حقيقة لغوية ولا إشكال فيها.

وَالْعُرْفِيُّ: مَا خُصَّ عُرْفًا بِبَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ الْوَضْعِيَّةِ، كَالدَّابَّةِ لِذَاتِ الْأَرْبَعِ، وَإِنْ كَانَتْ بِالْوَضْعِ لِكُلِّ مَا دَبَّ،

النوع الثاني من أنواع الحقائق: الحقيقة العرفية: وذلك بأن يتعارف الناس على استعمال أحد الألفاظ اللغوية في معنى آخر غير المعنى الذي وضع له اللفظ أول الأمر.

مثال ذلك: لفظة: (الحقيقة) في أصل لغة العرب يراد بها الصدق والمطابقة لما في الواقع، لكننا الآن أصبحنا نستخدمها في علم الأصول والبلاغة بمعني اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً. هذه حقيقة عرفية لأن أهل العرف نقلوا هذا اللفظ إلى معنى آخر.

قال المؤلف: والعرفي ما خص عرفاً ببعض مسمياته الوضعية: يعني أن أهل الوضع استعملوه في معناه فجاء أناس فاستعملوه في بعض مسمياته. وهنا تلاحظون أن قوله: مسمياته الوضعية، يناقض ترجيحه في المسألة الأولى بقوله: اللغة توقيفية.

قال: كالدابة لذات الأربع: فإن الأصل في لفظة: (الدابة) أنها تطلق على كل ما يدب على الأرض، وحينئذ فهذا يشمل ذوات الأربع ويشمل ما يمشي على قدمين ويشمل ما يمشي على بطنه ونحو ذلك؛ لكن أهل العرف خصوه ببعض مسمياته فأطلقوه على ذوات الأربع فقط، أو على بهيمة الأنعام فقط، أو على الأغنام فقط. فهنا هذا اللفظ له حقيقة لغوية وأخرى عرفية، فتخصيص اللفظ ببعض مسمياته، هذا هو النوع الأول من أنواع الحقيقة العرفية.

النوع الثاني: أن يستعمل اللفظ في معنى آخر غير ما وضع له، فإنه في اللغة كان يسمى بشيء وأصبح اللفظ الآن يسمى بإزاء معنى آخر، مثلما ذكرنا

أَوْ يَشِيعُ اسْتِعْمَالُهُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ، كَالْغَائِطِ، وَالْعَذِرَةِ، وَالرَّاوِيَةِ، وَحَقِيقَتُهَا: الْمُطْمَئِنُّ مِنَ الْأَرْضِ، وَفِنَاءُ الدَّارِ، وَالْجَمَلُ الَّذِي يُسْتَقَى عَلَيْهِ الْمَاءُ، وَهُوَ مَجَازٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَوْضُوعِ الْأَوَّلِ، وَحَقِيقَةٌ فِيمَا خُصَّ بِهِ عُرْفًا لِاشْتِهَارِهِ.

في الحقيقة قبل قليل.

* **قوله: أو يشيع استعمله في غير موضوعه:** يعني اللفظ الذي يشيع استعماله في غير ما وضع له. مثال ذلك: الغائط، الأصل في الغائط أن يطلق على الأرض المنخفضة، يقال: غوطة دمشق؛ لأنها منخفضة، لكن العرب نقلوا هذا اللفظ واستعملوه في الخارج القذر من الإنسان، وذلك لأن الأرض المنخفضة تجعل مكاناً لإخراج ذلك الخارج، فهنا استعمل هذا اللفظ في معنى غير ما وضع له.

وهكذا العذرة: فإن أصل العذرة فناء الدار فنقل إلى معنى آخر.

وهكذا الراوية: فإن الأصل أن يطلق على الجمل الذي يستقى عليه الماء. ثم بعد ذلك أطلق على المرأة التي تقود ذلك الجمل. وأطلق أيضاً على الذي يروي الأخبار وينقلها.

* **قوله: وهو مجاز بالنسبة إلى الموضوع الأول وحقيقة فيما خُصَّ به عرفاً لاشتهاره:** ذكر المؤلف في الحقيقة اللغوية هل هي حقيقة أم مجاز، ثلاثة أقوال:

الأول: حقيقة.

الثاني: مجاز.

الثالث: أنه مجاز بالنسبة إلى الموضوع الأول،أي مجاز بالنسبة إلى المعنى الذي وضع له اللفظ أولاً،لكنه حقيقة فيما اختص به عرفاً لكونه اشتهر بين الناس.

وَالشَّرْعِيُّ: مَا نَقَلَهُ الشَّرْعُ فَوَضَعَهُ إِزَاءَ مَعْنًى شَرْعِيٍّ، كَالصَّلَاةِ، وَالصِّيَامِ. وَقِيلَ: لَا شَرْعِيَّةَ، بَلِ اللُّغَوِيَّةُ بَاقِيَةٌ، وَزِيدَتْ شُرُوطًا.

النوع الثالث من أنواع الحقائق: الحقيقة الشرعية: وهي أن يأتي الشرع ويستعمل اللفظ في بعض مسمياته، أو يقيده بقيود، أو ينقله بالكلية، فالحج هو القصد في اللغة، لكن الشرع استعمله في زيارة البيت بصفة مخصوصة بأفعال معينة في وقت معين.

* **قوله: ما نقله الشرع فوضعه إزاء معنى شرعي:** يعني أن الحقيقة الشرعية هي الألفاظ التي نقل الشرع دلالتها من المعنى الوضعي الأول إلى معنى شرعي جديد.

* **قوله: كالصلاة، والصيام:** فإن الصلاة في اللغة الثناء أو الدعاء، فأصبح الآن يطلق على أفعال وأقوال مفتتحة بالتكبير ومختتمة بالتسليم.

وهكذا الصيام فهو في أصل اللغة الإمساك وأصبح الآن يطلق على ترك الأكل والشرب والجماع في وقت مخصوص بنيه التقرب لله عز وجل.

* **قوله: وقيل: لا شرعية:** هل توجد حقيقة شرعية أو لا؟

أكثر أهل الأصول يقولون بإثبات الحقائق الشرعية وأن الشرع قد يتصرف في مدلولات الألفاظ، فكما أن أهل العرف قد يتصرفون في دلالات الألفاظ، كذلك الشرع، والعبرة بفهم خطاب الشارع، فإذا فهم فإنه يمكن أن يخاطبهم بما يفهمون وإن كان على خلاف مقتضى لغة العرب في الوضع الأول.

والقول الثاني: قول من يقول بنفي الحقائق الشرعية، وأشهر من قال به: ابن الباقلاني[١] وهو من أئمة الأشاعرة الكبار، ومنشأ هذه المسألة من مسألة الإرجاء

---

(١) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ابن الباقلاني، سبقت ترجمته.

لَنَا: حِكْمَةُ الشَّرْعِ تَقْتَضِي تَخْصِيصَ بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ بِأَسَامٍ مُسْتَقِلَّةٍ، وَذَلِكَ

وذلك لأن الأشاعرة يقولون بالإرجاء فيقولون: الإيمان في لغة العرب هو التصديق، فلما جاء الشرع أبقى دلالة الألفاظ على ما هي عليه، وحينئذ لا يصح أن ندخل الأعمال في مسمى الإيمان.

وأهل السنة أجابوا عن ذلك بأجوبة:

الأول: أن الشرع قد يتصرف في الألفاظ، وبالتالي هناك حقائق شرعية كما نقول في الصلاة والصيام ونحوها.

الثاني: أن الإيمان ليس هو التصديق، يقال: آمن له: بمعنى صدق، لكن قال عندنا هنا: آمن به. وبينهما فرق.

الثالث: سلمنا أن الإيمان في اللغة هو التصديق وأن الشرع لم يغير الحقائق اللغوية واستعملها على ما هي عليه، لكن التصديق يدخل فيه الأعمال بدلالة قول النبي ﷺ: «**والفرج يصدق ذلك أو يكذبه**»[1] وهذا لا يكون إلا بعمل، وعلى كل ننظر إلى أدلة هؤلاء ونجيب عنها.

* **قوله: وقيل: لا شرعية:** يعني قال بعضهم: لا يوجد هناك حقائق شرعية بل الحقائق اللغوية باقية على ما هي عليه، لكن الشارع قيدها بعدد من الشروط. وهذا هو القول الثاني.

بدأ المؤلف يسوق أدلة الجمهور.

* **قوله: لنا: حكمة الشرع تقتضي تخصيص بعض مسمياته بأسامٍ مستقلة** ... : أي أن الدليل الذي يدل لقول الجمهور أن حكمة الشرع تقتضي تخصيص

(١) أخرجه البخاري(٦٢٤٣) ومسلم(٢٦٥٧).

بِالنَّقْلِ أَسْهَلُ مِنْهُ بِالتَّبْقِيَةِ مَعَ الزِّيَادَةِ.

قَالُوا: الْعَرَبُ لَمْ تَضَعْهَا فَلَيْسَتْ عَرَبِيَّةً، فَلاَ يَكُونُ الْقُرْآنُ عَرَبِيًّا.

قُلْنَا: عَرَبِيَّةٌ بِوَضْعِ الشَّارِعِ لَهَا مَجَازًا، وَإِنْ سُلِّمَ، فَلاَ يَخْرُجُ الْقُرْآنُ عَنْ كَوْنِهِ عَرَبِيًّا بِأَلْفَاظٍ يَسِيرَةٍ مِنْ غَيْرِهِ.

بعض المسميات الشرعية بأسماء مستقلة وكونه ينقل الأسماء من دلالتها اللغوية إلى دلالة شرعية جديدة أسهل من كونه يبقي الدلالة اللغوية ويزيد عليها شروطاً.

ثم ساق المؤلف أدلة المخالفين.

* **قوله: قالوا: العرب لم تضعها فليست عربية**: هذا هو دليل المخالفين الأول، قالوا: هذه الحقائق لم تضعها العرب، وبالتالي ليست حقائق لغوية، وبما أن العرب لم تضعها فلا يصح أن تكون في القرآن والسنة؛ لأن القرآن والسنة عربيان، فلو قدر أنه كما تقولون بوجود حقائق شرعية مخالفة للحقائق اللغوية لكان القرآن ليس عربياً.

* **قوله: قلنا: عربية بوضع الشارع لها مجازاً**: أجاب بأن هذه الألفاظ ألفاظ عربية ويدل على هذا أن أهل العرف يتصرفون في الألفاظ ومع ذلك تبقى عربية، ولا يقال لمن تكلم بلفظ:(الراوية أو الغائط أو العذرة) بأنه لم يتكلم بلغة العرب، أو أنه تكلم بألفاظ أعجمية، بل هي عربية؛ ثم أن الشارع قد يتصرف فيها فحينئذ لا يخرجها عن كونها عربية. ولو قدر أن تصرف الشارع فيها يخرجها عن كونها عربية فإن الألفاظ اليسيرة الأعجمية إذا وردت في الكلام العربي لا تجعل الكلام كله غير عربي؛ ونذلك تجد بعض الألفاظ غير العربية في القرآن، مثل (مشكاة، وبساتين) وهذا لا يخرج القرآن عن كونه عربياً.

قَالُوا: لَوْ فَعَلَ، لَعَرَّفَ الْأُمَّةَ بِطَرِيقٍ عِلْمِيٍّ، قُلْنَا: فُهِمَ مَقْصُودُهُ بِالْقَرَائِنِ وَالتَّكْرِيرِ، فَلاَ ضَرُورَةَ إِلَى التَّوْقِيفِ، ثُمَّ هِيَ اجْتِهَادِيَّةٌ، فَلَعَلَّهُ قَصَدَ إِيصَالَ ثَوَابِ الاِجْتِهَادِ لِأَهْلِهِ، ....

---

* **قوله: قالوا: لو فعل، لعرف الأمة بطريق علمي**: الدليل الثاني لهم: لو أن الشارع فعل وجعل حقائق شرعية لأورد نصوصاً واضحة تدل على ذلك فقال: انتبهوا فإنني سأنقل هذه الألفاظ واستعملها في معان ليست واردة في كلام العرب؛ لكن ذلك لم يحدث مما يدل على أنه لا يوجد حقيقة شرعية.

فأجيب بأن هناك قرائن متكررة تجعلنا نتيقن بوجود النقل وإثبات الحقائق الشرعية.

* **قوله: قلنا:فهم مقصوده بالقرائن والتكرير**: أي أن الجواب عن الدليل الثاني أن نقول بأن مقصود الشارع باستعمال اللفظ في الحقيقة الشرعية بالنقل عن الوضع اللغوي قد فهم بواسطة القرائن وتكرير المعاني، فحينئذ لا نحتاج إلى دليل نصي إذ تكفينا القرائن.

* **قوله:ثم هي اجتهادية**:هذا جواب ثان، فأنتم تقولون بأنه لابد من وجود دليل قطعي عن طريق علمي، لأن هذه مسألة عقدية، فقلنا: هذه مسألة اجتهادية ولا يمتنع أن يجعل الشارع في بعض أجزائها وتفاصيلها أدلة اجتهادية تدل على مراد الشارع بحيث يحصل اختلاف بين أهل العلم وبالتالي يؤجر كل منهم ويحصل نقاشات علمية بين العلماء ومن ثم يستمر النقاش العلمي في الأمة.

* **قوله:فلعله قصد إيصال ثواب الاجتهاد لأهله**: يعني هذه المسألة اجتهادية أو تفاصيلها اجتهادية ليست قطعيه فلعل الشارع قصد بعدم إيجاد دليل قطعي على النقل إيصال ثواب الاجتهاد للمجتهدين فيثابون ويؤجرون.

ثُمَّ يَبْطُلُ بِكَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَهَذِهِ الْأَلْفَاظُ عِنْدَ إِطْلَاقِهَا تُصْرَفُ إِلَى مَعْنَاهَا الشَّرْعِيِّ،

* **قوله: ثم يبطل بكثير من الأحكام**: هذا جواب ثالث، أن هناك أحكاماً كثيرة في الشريعة وردت بأدلة ظنية وحينئذ لا مانع من إثبات حكم شرعي بدليل ظني فلتكن المسألة كذلك.

وبذلك يترجح إثبات الحقائق الشرعية.

* **قوله: وهذه الألفاظ عند إطلاقها تصرف إلى معناها الشرعي**: هذه مسألة أخرى وهي: إذا وجد لفظ وترددنا هل المراد به المعنى الشرعي أو المعنى اللغوي؟ فعلى أيها نحمله؟

إن كان من كلام أهل اللغة حملناه على الحقيقة اللغوية.

وإن كان من كلام الشارع نظرنا، إن كان معه قرينة تبين المراد فحينئذ نحمله على مدلول القرنية كما قال النبي ﷺ: «**إذا دعي أحدكم فليجب فإن كان مفطراً فليطعم وإن كان صائما فليصل**»[1] فهنا يبعد أن يراد به المعني الشرعي، فنحمله على المعني اللغوي فنقول: المراد به أن المدعو الصائم يثني عليه ويدعو له.

أما إذا كان هناك لفظ شرعي متردد بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية ولم يوجد قرينة فإننا نحمله على المعنى الشرعي.

فقوله: وهذه الألفاظ عند إطلاقها: يعني ألفاظ الشارع المنقولة إلى اصطلاح شرعي جديد عند إطلاقها واستعمالها، هل نحملها على المعنى اللغوي أو المعنى الشرعي؟

قال: تصرف إلى معناها الشرعي: ما الدليل على ذلك؟

---

(١) أخرجه مسلم(١٤٣١).

لِأَنَّ الشَّارِعَ يُبَيِّنُ الشَّرْعَ، لَا اللُّغَةَ وَكَذَا فِي كَلَامِ الْفُقَهَاءِ وَحُكِيَ عَنِ الْقَاضِي[1] أَنَّهَا تَكُونُ مُجْمَلَةً، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ لِتَرَدُّدِهَا بَيْنَ مَعْنَيَيْهَا، وَالْأَوَّلُ أَوْلَى.

قال: لأن الشارع يبين الشرع، لا اللغة: يعني لأن الشارع لم يأت من أجل بيان لغة العرب وإنما جاء من أجل بيان الأحكام الشرعية.

قال: وكذا في كلام الفقهاء: يعني وهكذا في كلام الفقهاء إذا تردد كلامهم بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي فإننا نحمله على المعنى الشرعي.

هذا أحد الأقوال، وهناك قول بأنها تحمل على المعنى اللغوي.

قال: وحكي عن القاضي أنها تكون مجملة: هذا قول ثالث بأنها تكون مجملة بحيث نتوقف في معناها حتى يرد دليل يوضح المراد، هل يراد بها المعنى اللغوي أو المعنى الشرعي.

قال: وهو قول بعض الشافعية لترددها بين معنييها: يعني أن القول بالإجمال، هو قول بعض الشافعية وسبب اختيارهم لهذا القول هو ترددها بين المعنيين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي.

قال: والأول أولى: يعني القول القائل بأنها تحمل على المعني الشرعي أولى لأنه حينئذ يكون أحد المعنيين أرجح من الآخر، وهذا كلام الشارع وكلام الشارع يحمل على اصطلاح الشارع.

---

(١) القاضي أبو يعلى. سبقت ترجمته.

وَاللَّفْظُ لِحَقِيقَتِهِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى الْمَجَازِ، وَإِلَّا لَاخْتَلَّ مَقْصُودُ الْوَضْعِ، وَهُوَ التَّفَاهُمُ.

---

* قوله: **واللفظ لحقيقته حتى يقوم دليل على المجاز**: هذه مسألة جديدة: إذا وردنا لفظ فهل نحمله على الحقيقة أم المجاز؟

الأصل أن يحمل على الحقيقة واللفظ يحمل على المعنى الحقيقي حتى يقوم دليل يدل على أن المراد به المجاز. ما الدليل على ذلك؟

قال: **وإلا لاختل مقصود الوضع وهو التفاهم**: يعني لو حملناه على المجاز مباشرة لكان ذلك إلغاء للغة وإخلالاً بمقصود الوضع، لأن مقصود الوضع أن يوجد تفاهم بين الناس، وما وجدت اللغات إلا ليكون هناك تفاهم بين الناس، فإذا لم يحمل على الوضع اللغوي لم يحدث التفاهم بين الناس.

وَالْمَجَازُ، اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعٍ أَوَّلَ عَلَى وَجْهٍ يَصِحُّ، وَشَرْطُهُ الْعِلاَقَةُ، وَهِيَ مَا يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ بِوَاسِطَتِهِ عَنْ مَحَلِّ الْمَجَازِ إِلَى الْحَقِيقَةِ، وَيُعْتَبَرُ ظُهُورُهَا، كَالْأَسَدِ عَلَى الشُّجَاعِ، بِجَامِعِ الشُّجَاعَةِ، ....

ما تقدم معنا كله كلام عن الحقيقة وهي استعمال اللفظ فيما وضع له، أو اللفظ المستعمل فيما وضع له.

فالمجاز يكون اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، والوضع قد يكون عرفياً، أو وضعياً، أو شرعياً، على ما تقدم.

فإذا استعمل الإنسان لفظاً في غير ما تعارف عليه الناس في غير الدلالة اللغوية وفي غير الحقيقة الشرعية فإنه يكون من باب المجاز.

* **قوله:المجاز اللفظ المستعمل في غير موضوع أول:** أي في غير ما وضع له أولاً بشرط أن يكون على وجه يصح فإذا كان على وجه لا يصح لا يسمى مجازاً. فلو سميت السقف مثلاً سيارة، لا يصح هنا أن يقال: هذا مجاز؛ لأن هذا استعمال غير جائز، لا حقيقة ولا مجازاً.

* **قوله: وشرطه العلاقة:** أي وشرط صحة استعمال المجاز أن يكون هناك علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ما هي هذه العلاقة؟

* **قوله: وهي ما ينتقل الذهن بواسطته عن محل المجاز إلى الحقيقة:** مثال ذلك لفظ: ذراع السيارة، الأصل في الأذرعة أن تكون متحركة للإنسان أو الحيوانات. فحينئذ هناك معنى مشترك بينهما من أجله نسمي ذراع السيارة ذراعاً من باب المجاز.

* **قوله: ويعتبر ظهورها كالأسد على الشجاع:** يعني يشترط في العلاقة بين الحقيقة والمجاز أن تكون ظاهرة بينة ليست خفية،مثال ذلك: رأيت أسداً

لَا عَلَى الْأَبْخَرِ، لِخَفَائِهَا.

وَيُتَجَوَّزُ بِالسَّبَبِ عَنِ الْمُسَبَّبِ، وَالْعِلَّةِ عَنِ الْمَعْلُولِ، وَاللاَّزِمِ عَنِ الْمَلْزُومِ، وَالْأَثَرِ عَنِ الْمُؤَثِّرِ، ....

يخطب، حينئذ أنا لا أريد الأسد بل أريد صفة الشجاعة الظاهرة في الأسد.

* **قوله: لا على الأبخر لخفائها:** لأنه لو جاء إنسان تخرج رائحة كريهة من فمه فإنه لا يصح أن نقول عليه أسد؛ لأن صفة البخر في الأسد خفية لا يعرفها كثير من الناس، فالعلاقة هنا خفية ومن ثم لا يصح المجاز.

والمجاز يأتي على أنواع متعددة منها:

* **قوله: ويتجوز بالسبب عن المسبب:** مثال ذلك أن تقول: رعت الغنم السماء، فإن السماء جاء فيها السحاب والسحاب أمطر فأنبت الأعشاب. فهنا أطلق لفظة: (السماء) وهي السبب، وأراد بها المسبب، وهو النبات الذي ترعى منه الأغنام.

* **قوله: والعلة عن المعلول:** كذلك يتجوز بالعلة عن المعلول، يقال: شُرِبَ الكأس؛ لأن الكأس علة وجود الماء أو علة اجتماع الماء بحيث يمكن شربه، وإلا فإنه لم يشرب الكأس.

* **قوله: وباللازم عن الملزوم:** تقول: دخلت مع الباب، وأنت دخلت من حلق الباب لا من ذات الباب، فحلق الباب لازم للباب لكنه ليس هو الباب.

* **قوله: والأثر عن المؤثر:** كذلك يتجوز بالأثر عن المؤثر، كتسميتهم ملك الموت موتاً؛ لأن الموت أثر له، يقولون: جاءه الموت، والموت أثر وإنما جاءه ملك الموت.

وَالْمَحَلِّ عَنِ الْحَالِ، وَبِالْعَكْسِ فِيهِنَّ، وَبِاعْتِبَارِ وَصْفٍ زَائِلٍ، كَالْعَبْدِ عَلَى الْعَتِيقِ، أَوْ آيِلٍ، كَالْخَمْرِ عَلَى الْعَصِيرِ، وَبِمَا بِالْقُوَّةِ عَلَى مَا بِالْفِعْلِ، ....

* **قوله: والمحل عن الحال:** ففي المثال السابق قد يقال هذا من التجوز بالمحل عن الحال، لأن الكأس محل والماء حال فيه فسمي الماء كأساً.

* **قوله:وبالعكس فيهن:**أي في الخمسة المذكورة آنفاً فإذا قابلتها بعكسها حصل لك خمسة أقسام أخرى.

* **قوله: وباعتبار وصف زائل، كالعبد على العتيق:** كأن تقول: فلان عبد لآل فلان، وهو ليس مملوكاً لهم الآن لأنه قد عتق، لكن هذه الكلمة(مملوك) كانت صفة قديمة له.

وتقول: محمد وكيل آل فلان مع أنه قد ألغيت الوكالة، لكنه كان وكيلاً لهم قبل ذلك.

* **قوله:أو آيل:** أو باعتبار ما سيأتي قال تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠١] فحال الولادة لا يكون عليماً، وإنما يكون عليماً بعد ذلك لأن الله تعالى يقول:﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨].

* **قوله: وبما بالقوة على ما بالفعل:** أي ويتجوز عن الصفة التي تكون بالقوة على ما بالفعل. ما هي الصفة التي تكون بالقوة والصفة التي تكون بالفعل؟

الصفة التي تكون بالفعل هي التي تفعلها الآن، كأن تجلس تكتب الآن فتكون كاتباً بالفعل. ولكن لو وضعت القلم بجانبك، فأنت كاتب بالقوة ولست كاتباً بالفعل. فالقدرة والأهلية على الكتابة هذه صفة بالقوة، والجلوس وممارسة الكتابة هذه صفة بالفعل.فإذا كنت لا تكتب الآن ولكن الصفة موجودة عندك

وَعَكْسُهُ، وَبِالزِّيَادَةِ، نَحْو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وَبِالنَّقْصِ، نَحْو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ﴿وَأُشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] أَيْ: حُبَّهُ.

وَتُعْرَفُ الْحَقِيقَةُ بِمُبَادَرَتِهَا إِلَى الْفَهْمِ بِلاَ قَرِينَةٍ،.........................

فيقال: محمد يكتب، ولا يراد أنه يكتب الآن، لكن يراد القدرة وهي إمكانية الكتابة فهذا من باب التجوز.

* **قوله: وعكسه**: أي أن من أنواع المجاز عكس الذي قبله وهو إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة كإطلاق لفظ الإنسان على النطفة.

* **قوله: وبالزيادة**: يعني زيادة الأحرف ومثل بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] قالوا: الكاف هنا زائدة، وإن كان في هذا القول ما فيه، لأن هناك طوائف كثيرة من أهل العلم قالوا: النفي لشبيه المثل أبلغ في النفي.

* **قوله: وبالنقص**: بحيث يحذف بعض الألفاظ مثل قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] المراد اسأل أهل القرية، وإن كان طائفة يقولون: كلمة القرية تطلق على المساكن وعلى ساكنيها، ومثله قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] فالعجل لم يدخل في قلوبهم، وإنما في الكلام محذوف تقديره: حب العجل.

ما الفرق بين الحقيقة والمجاز؟

هناك عدد من الفروق:

الفرق الأول: الحقيقة وضع لغوي والمجاز استعمال للفظ.

الفرق الثاني: الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة فالحقيقة تتبادر إلى الذهن فإنني عندما أقول: أسد. يتبادر إلى ذهنك الحيوان المعروف لا الرجل الشجاع.

وَبِصِحَّةِ الاشْتِقَاقِ مِنْهُ، وَتَصْرِيفِهِ، نَحْوَ أَمَرَ يَأْمُرُ أَمْرًا فِي الْأَمْرِ اللَّفْظِيِّ، بِخِلَافِهِ بِمَعْنَى الشَّأْنِ، نَحْوَ: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] إِذْ لَا يَتَصَرَّفُ، وَبِاسْتِعْمَالِ لَفْظِهِ وَحْدَهُ مِنْ غَيْرِ مُقَابِلٍ، كَالْمَكْرِ فِي غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى، بِخِلَافِهِ فِيهِ نَحْوَ: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] ....

الفرق الثالث: المجاز يحتاج إلى قرينة، فقولك: رأيت أسداً يخطب. احتجت إلى كلمة: يخطب، لبيان أن المراد ليس الحيوان المفترس بل المراد الرجل الشجاع.

الفرق الرابع: الحقيقة يصح أن نشتق منها بخلاف المجاز فإنه لا يصح أن نشتق منه، يقال: هذا أسد كبير، وهذا أسيد صغير، لكن الرجل الشجاع لا يقال فيه مثل ذلك.

الفرق الخامس: أن الحقيقة يصح تصريفها بحيث نأخذ منها مصدر وفعل مضارع إلى غير ذلك، بخلاف المجاز فإنه لا يصح تصريفه، مثال ذلك: كلمة الأمر، الأمر حقيقة في الطلب حينئذ نقول: أمر، يأمر، أمراً. ونحو ذلك، بخلاف إطلاق لفظة: الأمر، في الشأن كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] فإن هذا مجاز لا يصح التصرف فيه.

الفرق السادس: * قوله: وباستعمال لفظه وحده من غير مقابل: لأن الحقيقة يجوز أن تستعملها بدون مقابل بخلاف المجاز فقد يحتاج في بعض الأحوال إلى إيراد المقابل له، ومثل له بالمكر فإنه لا يطلق على الله تعالى إلا على جهة المقابلة كما قرر المؤلف، فإن عبارة المؤلف تشعر بأن إطلاق المكر في حق الله تعالى من باب المجاز بدلالة أنه لا يستعمل في حقه تعالى على جهة الانفراد وإنما يستعمل على جهة المقابلة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]

وَبِاسْتِحَالَةِ نَفْيِهِ، نَحْوَ: الْبَلِيدُ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ، بِخِلاَفِ، لَيْسَ بِحِمَارٍ.

وَاللَّفْظُ قَبْلَ اسْتِعْمَالِهِ لَيْسَ حَقِيقَةً وَلَا مَجَازًا، لِعَدَمِ رُكْنِ تَعْرِيفِهِمَا، وَهُوَ الِاسْتِعْمَال.

وقوله: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠] وبالتالي أصبحت عنده مجازاً.

وطائفة تقول بأن المراد بالمكر الكيد الخفي وهو ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: مكر محمود، إذا استعمل في محله، ولا يلزم أن يكون على جهة المقابلة.

القسم الثاني: مكر غير محمود، إذا استعمل في غير محله، وبالتالي يكون هذا عند الجمهور من باب الحقيقة لا من باب المجاز، لأن المجاز يجوز نفيه، فعند قولك: رأيت أسداً يخطب. قد يقال لك: هذا ليس أسداً، بل هذا رجل، فهذا يجوز نفيه لأنه مجاز والحقيقة لا يجوز نفيها. ووصف المكر لا يجوز نفيه عن الله.

الفرق السابع: * **قوله: وباستحالة نفيه نحو البليد:** أي أن من الفوارق بين الحقيقة والمجاز أن الحقيقة لا يجوز نفيها بخلاف المجاز، فإنك لو قلت عن البليد حمار، قلنا: يصح النفي هنا، فيقال: هذا إنسان وليس بحمار؛ بخلاف إطلاق لفظ حمار على الحيوان المعروف فإنه لا يصح نفيه.

* **قوله: واللفظ قبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازاً:** هذه مسألة جديدة، المراد بها أنه إذا جاءنا لفظ قبل استعماله هل يسير حقيقة أم مجازاً؟

يقول: لا يسمى حقيقة ولا مجازاً؛ لعدم وجود ركن الحقيقة أو ركن المجاز أو جزء الحقيقة أو جزء المجاز الذي هو الاستعمال؛ وهذا فيه نظر.

وَالْحَقِيقَةُ لَا تَسْتَلْزِمُ الْمَجَازَ، وَفِي الْعَكْسِ خِلَافٌ، الْأَظْهَرُ الْإِثْبَاتُ، وَلَا تَتَوَقَّفُ صِحَّةُ اسْتِعْمَالِ الْمَجَازِ عَلَى نَقْلِ اسْتِعْمَالِهِ فِي مَحَلِّهِ عَنِ الْعَرَبِ عَلَى الْأَظْهَرِ، اكْتِفَاءً بِالْعِلَاقَةِ الْمُجَوِّزَةِ، كَالِاشْتِقَاقِ وَالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ وَاللُّغَوِيِّ.

---

* **قوله: والحقيقة لا تستلزم المجاز:** هذه مسألة أخرى أن اللفظ قد يستعمل استعمالاً حقيقياً ولا يلزم أن يستعمل استعمالاً مجازياً، وهذا بالاتفاق.

* **قوله: وفي العكس خلاف:** هل يمكن أن يوجد لفظ مجازي ليس له حقيقة؟

هذا موطن خلاف، والصواب هو أن المجاز لا يكون مجازاً إلا إذا كان له حقيقة.

* **قوله: ولا تتوقف صحة استعمال المجاز على نقل استعماله:** هذه مسألة أخرى، هل يشترط أن يكون المجاز منقولاً عن العرب بعينه؟

الجواب أنه لا يشترط ذلك، ولا تتوقف صحة استعمال المجاز على نقل استعماله في ذلك المحل عن أهل اللغة وهم العرب، وهذا القول هو الراجح.

* **قوله: اكتفاء بالعلاقة المجوزة:** يعني لأن العرب أجازوا أصل المجاز متى وجدت العلاقة المجوزة، فلا مانع أن نستحدث مجازاً جديداً بناءً على الصفة التي تكون مشتركة بين الحقيقة والمجاز فإذا وجدت الصفة المشتركة جاز إثبات المجاز اكتفاء بالعلاقة المجوزة.

* **قوله: كالاشتقاق والقياس الشرعي واللغوي:** أي يجوز لنا استحداث مجاز جديد قياساً على الاشتقاق، فإننا إذا أردنا أن نشتق اشتقاقاً جديداً في زماننا لم تعرفه العرب سابقاً، صح لنا ذلك الاشتقاق، فقلنا: مذياع، والعرب لا تعرف المذياع. وكذلك في القياس الشرعي لا يستلزم أن يكون القياس معروفاً في الزمان الأول بعينه، وهكذا أيضاً في القياس اللغوي كما تقدم.

وَأَنْكَرَ قَوْمٌ الْمَجَازَ مُطْلَقًا، ....

مسألة: هل في القرآن مجاز أم ليس فيه مجاز؟

كثير من المؤلفين في البلاغة والأصول قالوا: القرآن فيه مجاز لأن المجاز جزء من لغة العرب والقرآن قد ورد بلغة العرب فلا يمتنع وجود المجاز فيه، ثم وجدنا نصوصاً مجازية في القرآن، فدل ذلك على إثبات المجاز في القرآن.

وقالت طائفة: لا مجاز في القرآن، وليس كل ما كان جائزاً في لغة العرب يكون موجوداً في القرآن، لأن المجاز يجوز نفيه ولا يجوز نفي شيء من القرآن، قالوا: وما ذكرتموه ليست استعمالات مجازية.

مسألة: هل في لغة العرب مجاز أم ليس فيها مجاز؟

جمهور المؤلفين في الأصول والبلاغة أثبتوا وجود المجاز في لغة العرب، واستدلوا على ذلك بهذه الاستعمالات الكثيرة حيث استعمل اللفظ في غير ما وضع له مثل الأسد وضعناه في الرجل الشجاع. هذا هو القول الأول.

القول الثاني: لا يوجد مجاز في لغة العرب، اختاره بعض أهل اللغة منهم أبو علي الفارسي[1] وجماعة، واختاره طائفة من الأصوليين المتقدمين منهم ابن خويز منداد[2] وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم ومجموعة من أهل العلم، قالوا: لأن العرب لم تتكلم باللفظ المفرد وإنما تكلمت بجملة كاملة، فحينئذ هي لا تنظر إلى اللفظ وحده، وإنما تنظر إلى اللفظ والقرائن الموجودة معه، وبالتالي

---

(١) أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الفسوي، إمام النحو، مات ببغداد في ربيع الأول سنة سبع وسبعين وثلاث مئة.

ينظر: وفيات الأعيان(٢/٨٠) سير أعلام النبلاء(١٦/٣٧٩) لسان الميزان(٢/١٩٥).

(٢) محمد بن أحمد بن خويز منداد، فقيه مالكي مفسر أصولي، عاش في أواخر القرن الرابع الهجري. ينظر: لسان الميزان(٥/٢٩١) الديباج المذهب(٢/٢٢٩).

وَالْحَقُّ ثُبُوتُهُ فِي الْمُفْرَدِ، كَالْأَسَدِ فِي الشُّجَاعِ، وَفِي الْمُرَكَّبِ، نَحْوَ: أَشَابَنِي الزَّمَانُ، ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[الزلزلة: ٢] وَأَحْيَانِي اكْتِحَالِي بِطَلْعَتِكَ، عَلَى الْأَظْهَرِ فِيهِ.

الرَّابِعُ الصَّوْتُ: عَرَضٌ مَسْمُوعٌ.

وَاللَّفْظُ: صَوْتٌ مُعْتَمِدٌ عَلَى مَخْرَجٍ مِنْ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ.

يكون اللفظ حقيقة بمجموع الأمرين. فعندما تقول: رأيت أسداً يخطب. لا يمكن أن يكون العرب قد وضعوا هذا اللفظ على الحيوان المفترس، وإنما وضعوه على الرجل الشجاع، لأنهم قالوا: يخطب، والعرب لم تتكلم بالألفاظ مجردة بل تتكلم بالجُمل، والكلام في لغة العرب هو اللفظ المفيد، والكلمة المفردة ليست مفيدة وبذلك تتبين أن منشأ الخلاف هل ننظر إلى اللفظ المفرد؟ أم ننظر إلى الكلام مركباً، وإذا تأمل الإنسان في لغة العرب وجد أنهم لا يتكلمون بالألفاظ المفردة وإنما يتكلمون بالجمل كاملة.

* **قوله: والحق ثبوته في المفرد ....**: أي أن المجاز يثبت في المفرد ويثبت في المركب، ومثال المفرد استعمال لفظ:(الأسد) في الشجاع، ومثال المركب استعمال جملة كاملة تطلق على موضعها اللغوي، ومثل المؤلف لذلك بأمثلة.

واللفظ: صوت معتمد على مخرج من مخارج الحروف.

* **قوله: الرابع**: أي المبحث الرابع وسيعرف المؤلف فيه بعض المصطلحات.

* **قوله: الصوت عرض**: يعني أنه يأتي ويزول.

* **قوله: مسموع**: يعني أنه يسمع، وهذا هو تعريف الصوت.

* **قوله: واللفظ: صوت معتمد على مخرج من مخارج الحروف**: أي أن اللفظ صوت معتمد على مخارج الحروف وهو عرض مسموع يعتمد على مخرج من مخارج الحروف، لأن هناك أصواتاً لكنها ليست ألفاظاً مثل ما يخرج من

وَالْكَلِمَةُ: لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مُفْرَدٍ، وَالْأَجْوَدُ لَفْظٌ اسْتُعْمِلَ. وَجَمْعُهَا كَلِمٌ، مُفِيدًا أَوْ غَيْرَ مُفِيدٍ، وَهِيَ جِنْسُ أَنْوَاعِهِ: اسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ، وَلِقِسْمَتِهَا طُرُقٌ كَثِيرَةٌ.

وَالْكَلَامُ مَا تَضَمَّنَ كَلِمَتَيْنِ بِالْإِسْنَادِ، وَهُوَ نِسْبَةُ أَحَدِ الْجُزْأَيْنِ إِلَى الْآخَرِ...

بهيمة الأنعام هي أصوات لكنها ليست ألفاظاً لأنها لم تخرج على مخارج الحروف.

والألفاظ منها ما هو مفيد يعرف معناه، ومنها ما لا يعرف معناه، فالمفيد هو الكلام. فإن الصوت نوعان: لفظ وغير لفظ. واللفظ نوعان: كلام، وغير كلام.

* **قوله: والكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد:** فهي موضوعة للدلالة على معنى واحد.

* **قوله: والأجود لفظ استعمل:** أي أن الأولى ألا نقول: لفظ وضع. وإنما نقول: لفظ استعمل، كأنه يريد الإشارة إلى مسألة أن اللغة توقيفية، أو اصطلاحية.

* **قوله: وجمعها: كلم، مفيداً أو غير مفيد:** جمع كلمة: كلم، والكلم يطلق على ما كان مفيداً، وعلى ما كان ليس مفيداً، بشرط أن يكون جمعاً. مثل: إن قام محمد، هذا ليس بمفيد فهو كلم، لكنه ليس بكلام.

* **قوله: وهي جنس:** يعني أن الكلمة **جنس** كلي يصدق تحته أنواع فهناك أسماء مثل: محمد، وخالد، وطاولة، وكرسي ، وهناك أفعال مثل: ذهب، وجاء، ويشرح. وهناك حروف مثل: عن، وإلى، ومن.

* **قوله: ولقسمتها طرق كثيرة:** وهذه تبحث في علم النحو.

* **قوله: والكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد:** الكلام لابد أن يكون مجموع كلمات، وهو مفيد وأقله أن يكون من كلمتين بواسطة الإسناد،

لِإِفَادَةِ الْمُخَاطَبِ.

وَقِيلَ: اللَّفْظُ الْمُرَكَّبُ الْمُفِيدُ بِالْوَضْعِ، وَشَرْطُهُ الْإِفَادَةُ. وَلَا يَأْتَلِفُ إِلَّا مِنِ اسْمَيْنِ، نَحْوَ زَيْدٌ قَائِمٌ، أَوْ فِعْلٍ وَاسْمٍ، نَحْوَ قَامَ زَيْدٌ، فَالْأُولَى جُمْلَةٌ اسْمِيَّةٌ، وَالثَّانِيَةُ فِعْلِيَّةٌ، وَيَا زَيْدُ، وَالشَّرْطِيَّةُ، نَحْوَ إِنْ تَقُمْ أَقُمْ، فِعْلِيَّتَانِ.

والإسناد هو نسبة أحد الجزئين إلى الآخر، مثل: قام محمد، تنسب القيام إلى محمد بشرط أن يكون الكلام مفيداً للمخاطب يفهم المراد به.

* **قوله: وقيل: اللفظ المركب المفيد بالوضع:** بعضهم يقول: الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع. أخرج بكلمة: المركب، الكلمة المفردة، وأخرج بكلمة: المفيد، ما لا يفيد، فقد يكون مفيداً وقد يكون غير مفيد.

* **قوله: وشرطه:** يعني أن شرط كون اللفظ كلاماً أن يكون مفيداً ولا يمكن أن يكون الكلام مفيداً إلا إذا تركب من كلمتين فأكثر، إما من اسمين، مثل: زيد قائم. أو اسم وفعل، مثل: صلى محمد. فالأولى جملة اسمية لأنها مركبة من اسمين، والثانية فعلية لأنها مركبة من فعل واسم.

مثال آخر: محمد يصلي، هل هي جملة اسمية أم فعلية؟

فيها جملتان: يصلي مع الضمير المستمر هذه جملة فعلية، وهما في محل خبر المبتدأ فتكون جملة اسمية، فهناك جملة اسمية في ثناياها جملة فعلية.

* **قوله: ويا زيد:** يعني النداء، يا زيد جملة اسمية أو فعلية؟ هنا يوجد كلام مقدر، تقديره: أناديك يا زيد، فتكون جملة فعلية.

* **قوله: والشرطية:** الجملة الشرطية مثل: إن تأتني أكرمك. وهذه جملة فعلية وليست اسمية.

وَالْكَلَامُ: نَصٌّ، وَظَاهِرٌ، وَمُجْمَلٌ.

فَالنَّصُّ لُغَةً: الْكَشْفُ وَالظُّهُورُ، وَمِنْهُ نَصَّتِ الظَّبْيَةُ رَأْسَهَا، أَيْ: رَفَعَتْهُ وَأَظْهَرَتْهُ، وَمِنْهُ مِنَصَّةُ الْعَرُوسِ.

وَاصْطِلَاحًا: الصَّرِيحُ فِي مَعْنَاهُ.

وَقِيلَ: مَا أَفَادَ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ.

---

* **قوله: والكلام: نص، وظاهر، ومجمل:** الكلام الدال المفيد ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: النص، والثاني: ظاهر، والثالث: مجمل.

* **قوله: فالنص لغة: الكشف والظهور:** أي أن النص في أصل اللغة هو الظاهر البين، ولذلك قيل: منصة العروس لأنها ظاهرة بينة.

* **قوله: واصطلاحاً: الصريح في معناه:** أي أن النص في اصطلاح أهل الشرع يطلق على معان متعددة:

المعنى الأول: الصريح في معناه، ولو كان قد يرد إليه احتمال مثال ذلك: (يا أيها الذين آمنوا) هذا نص صريح في مناداة أهل الإيمان. وأما: (يا أيها الناس) هذا قد يراد به الخصوص، لكنه صريح في معناه، فهذا يسمى نصاً.

المعنى الثاني: أنه لا يسمي الكلام نصاً إلا إذا لم يرد إليه أي احتمال. مثال ذلك قوله جل وعلا: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]. هل يمكن أن يراد به يومان، أو يراد به أربعة، أو ثلاثة ونصف؟ الجواب: لا؛ فهذا نص لأنه لا يرد عليه احتمال. والجمهور على أن النص هو الأول، وأن ورود الاحتمال غير المسنود بدليل لا يحول اللفظ من كونه نصاً إلى كونه ظاهراً.

وَحُكْمُهُ أَنْ لَا يُتْرَكَ إِلَّا بِنَسْخٍ، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مَا تَطَرَّقَ إِلَيْهِ احْتِمَالٌ يُعَضِّدُهُ دَلِيلٌ، وَعَلَى الظَّاهِرِ، وَلَا مَانِعَ مِنْهُ، إِذِ الِاشْتِقَاقُ الْمَذْكُورُ يَجْمَعُهُمَا.

ما حكم النص: إذا وردنا لفظ نص فحينئذ يجب المصير إليه والعمل به، فقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] يعني لابد من صيام ثلاثة أيام، فلا يأتي أحد ويقول: يومان تكفي. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]. لا يقول أحد: نطعم مسكيناً واحداً ستين مرة، هذا لا يصح لأن لفظ: (ستين) نص في العدد. وقوله: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] لا يصح لأحد أن يفرق بينهما.

* **قوله: وحكمه: أن لا يترك إلا بنسخ:** أي أنه يجب العمل به و لا يترك أبداً إلا إذا ورد عليه نسخ فإذا نسخ فإنه يترك.

فإطلاقات النص هي:

الإطلاق الأول: الصريح في معناه ولو ورد عليه احتمال.

الإطلاق الثاني: ما لم يرد عليه أي احتمال.

الإطلاق الثالث: الظاهر، وهو أن يطلق النص ويراد به ما يشمل الظاهر، تقول: نصوص القرآن تدل على كذا. وأنت لا تريد النص الصريح في معناه، وإنما تريد مجرد وجود دليل لفظي من القرآن ولو لم يكن صريحاً.

* **قوله: وقد يطلق على ما تطرق إليه احتمال يعضده دليل:** أي قد يطلق لفظ (النص) على ما تطرق إليه احتمال يعضده دليل ويطلق لفظ (النص) على الظاهر بحيث يشمل الأمرين.

* **قوله: ولا مانع منه:** أي أن ما سبق إطلاق اصطلاحي لا نمنع منه يدل عليه الاشتقاق اللغوي السابق وهو أن النص هو المرتفع وهذا لا يعارض جميع

....

هذه الإطلاقات.

وتقدم معنا أنه إذا ورد نص صريح في القرآن فإنه يجب أن يعمل به الإنسان ولا يجوز له أن يتركه بأي عذر أو بأي حجة فلو كان عقله لم يفهم المسألة أو ما استساغها فإن هذا لا يجيز له أن يعارضه، ويكون الخطأ ليس في النص وإنما الخطأ في فهمه هو، وإنما يكون قد فهم النص على غير مدلوله، إما لكون قد ورد على ذهنه شبهة باطلة غير حقيقية، وبالتالي جعلته يتشكك في ذلك النص.

المقصود أن المؤمن إذا جاءه شيء من النصوص الشرعية وجب عليه التسليم بها، ولا يجوز له أن يعارضها، وهذا مفهوم الإيمان.

ولذلك قال جل وعلا في وصف أهل الإيمان المتقين بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]. فهم حتى لو لم يروه يصدقون به لأنه خبر عن الله وعن أنبيائه.

وهكذا فيما يتعلق بالأوامر يصدقون بها ويبادرون لامتثالها، ولذلك قال جل وعلا: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦] فالمؤمن يصدق أخبار الله ويعمل بأوامر الله لأنها واردة عن الله جل وعلا، وهذه صفة أهل الإيمان.

فالمقصود أن الواجب المبادرة إلى الإيمان بالنصوص والتسليم بما فيها وتصديق أخبارها والعمل بما فيها من الأوامر والنواهي.

وَالظَّاهِرُ: حَقِيقَةً، هُوَ الاِحْتِمَالُ الْمُتَبَادِرُ، وَاسْتِعْمَالًا، اللَّفْظُ الْمُحْتَمِلُ مَعْنَيَيْنِ فَأَكْثَرَ، هُوَ فِي أَحَدِهَا أَظْهَرُ،..............................

---

* **قوله: والظاهر**: ذكر المؤلف هنا القسم الثاني من أقسام الكلام، وهو الظاهر، والمراد بالظاهر أن يكون اللفظ الواحد له معنيان أحدهما أرجح من الآخر، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى:﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فكلمة:نحن، تحتمل معنيين:

الأول: أن يراد به الجمع.

الثاني: يراد به المعظم لنفسه. وهذا اللفظ أرجح في أحد الاحتمالي وهو الاحتمال الثاني فيكون هذا من قبيل الظاهر.

ومن أمثلته أيضاً المصطلحات الشرعية عند طائفة مثل لفظة الصلاة فإنه قد يراد بها الصلاة الشرعية، وقد يراد بها الحقيقة اللغوية التي هي الثناء أو الدعاء. فعندنا لفظ قد تردد بين معنيين هو في أحدهما أرجح فيكون من قبيل الظاهر.

وكلمة الظاهر في أصل اللغة بمعنى البارز والمطلع عليه والذي يكون أوضح من غيره، فحينئذ يكون الأصل إطلاق كلمة الظاهر ليس على اللفظ المحتمل لمعنيين، وإنما الأصل أن تطلق على الاحتمال الأرجح دون الاحتمال المرجوح، هذا في الأصل؛ لكن علماء الشريعة استعملوا كلمة الظاهر وأرادوا بها معنى آخر، فقالوا: الظاهر هو لفظ محتمل لمعنيين فأكثر، وذلك اللفظ في أحد هذين المعنيين أرجح وأقوى. مثال ذلك: لفظة: الحج، هذه الكلمة تطلق على معنيين:

الأول: المعنى اللغويُ بمعني القصد.

أَوْ مَا بَادَرَ مِنْهُ عِنْدَ إِطْلَاقِهِ مَعْنًى مَعَ تَجْوِيزِ غَيْرِهِ، وَلَا يُعْدَلُ عَنْهُ إِلَّا بِتَأْوِيلٍ،....

الثاني: المعنى الشرعي، فإن كلمة الحج تطلق على الحج الشرعي بالذهاب إلى مكة وأداء مناسك معينة.

فحينئذ هذا لفظ يحتمل معنيين أحد هذين المعنيين أرجح من الآخر لكون هذا خطاباً شرعياً، والأرجح أن يكون الشارع قد جاءنا بخطاب شرعي لا بخطاب لغوي، فهذا يقال له: ظاهر.

* **قوله: أو ما بادر منه عند إطلاقه معنى مع تجويز غيره**:يعني أن الظاهر لفظ يتبادر منه إلى الذهن عند إطلاق ذلك اللفظ معنى، مع احتمال أن يكون المراد به عدداً من المعاني الأخرى.

ما حكم الظاهر؟

الظاهر يعمل به بحسب المعنى الظاهر، ولا يجوز أن يترك إلا بتأويل صحيح، وحينئذ فإذا جاءنا لفظ من ألفاظ الشارع فالأصل أن نفهمه على وفق المعنى الظاهر الذي يفهمه العرب وعلماء الشريعة،ولا يجوز لنا أن نعدل عن هذا المعنى الظاهر إلى معنى آخر إلا بدليل يدل على أن هذا المعنى الظاهر غير مراد.

* **قوله: ولا يعدل عنه إلا بتأويل**: يعني لا يترك المعنى الظاهر الراجح إلى المعنى المرجوح، ولا يجوز ذلك ويكون من المحرمات لأن العرب تتكلم وتريد المعنى المتبادر من كلامها والقرآن قد نزل بلغة العرب، إلا إذا كان هناك تأويل صحيح.

فقول المؤلف: **إلا بتأويل**:هذا محل نظر لأن التأويل ينقسم إلى قسمين:

وَهُوَ صَرْفُ اللَّفْظِ عَنْ ظَاهِرِهِ لِدَلِيلٍ يَصِيرُ بِهِ الْمَرْجُوحُ رَاجِحًا.

الأول: تأويل صحيح.

الثاني: تأويل فاسد.

ولا يجوز العدول عن الظاهر إلا بتأويل صحيح وليس بأي تأويل. نمثل لهذا بمثال: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨] ظاهر هذه الآية أن القراءة تكون أولاً ثم بعد ذلك تكون الاستعاذة لأن الأصل في الفاء أن تكون للتعقيب، لكنها في بعض المرات تأتي الفاء ولا يراد بها التعقيب وإنما يراد بها مجرد الجمع فتكون بمعنى الواو، وحينئذ فللفاء معنيان: التعقيب، ومجرد الجمع، كلاهما قد يدل عليه حرف الفاء وأحدهما أرجح من الآخر وهو معنى التعقيب فالأصل أن يحمل هذا اللفظ على التعقيب بحيث تكون القراءة أولاً ثم يعقبها الاستعاذة من الشيطان،لكن جاءنا دليل يدل على أن المراد ليس المعنى الراجح وإنما المعنى المرجوح وهو مجرد الجمع. والدليل على ذلك هو:(أن النبي ﷺ كان يقرأ بعد أن يستعيذ)(١) فدل ذلك على أن الاستعاذة تكون قبل القراءة فحينئذ تركنا ظاهر الآية لورود دليل يدل على أن الظاهر غير مراد، وأن المراد هو الاحتمال المرجوح.

ما هو التأويل؟

قال: هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحاً.

وهذا التأويل على نوعين:

الأول:تأويل صحيح وهو ما كان مستنداً إلى دليل، كما في المثال السابق.

(١) أخرجه أبو داود(٧٧٥) والترمذي(٢٤٢) وأحمد(٣/ ٥٠) وابن خزيمة(٤٧٢).

....

الثاني: تأويل غير صحيح وهو الذي لم يرد دليل يدل على صحته، ومن أمثلة ذلك تأويلات المبتدعة في النصوص المتعلقة بالصفات، ومثل تأويل بعض المبتدعة في بعض نصوص الوعيد، أو في بعض النصوص المتعلقة بأمور الآخرة مثل الشفاعة ومثل تأويلهم قول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] لأن بعضهم قال: المراد به أنه جرحه بجروح الحكمة، فهذا المعنى معنى بعيد لم يرد دليل يدل على ترك المعنى الراجح من أجله؛ فحينئذ نقول: هذا التأويل غير مقبول لأنه ليس معه دليل، وبالتالي يكون تأويلاً فاسداً.

فقوله: **يصير به المرجوح**: يعني الاحتمال المرجوح والمعنى المرجوح يصبح بسبب دليل التأويل راجحاً فإن الفاء كما في المثال السابق في الأصل للتعقيب وقد يراد بها مجرد الجمع لكنه مرجوح لكن لما وجد الدليل من فعل النبي ﷺ انتقلنا حينئذ إلى الاحتمال الراجح فأصبح مرجوحاً.

نمثل بمثال آخر: قال تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. الأصل في أفعال الأوامر أن تحمل على الوجوب، هذا هو الاحتمال الراجح، ولكن قد تطلق الأوامر ويراد بها الندب، دون أن تحمل على الوجوب وهذا هو الاحتمال المرجوح، ففي هذه الآية قوله:(وأشهدوا) الأصل أن يدل على الوجوب، لكن جاءنا دليل يجعلنا نحمل الآية على المعنى المرجوح دون المعنى الراجح، وهو أن النبي ﷺ (اشترى ولم يشهد)[١] مما يدل على أن المراد هنا هو المعنى المرجوح وهو الندب، وأن المرجوح هنا أصبح راجحاً.

---

(١) أخرجه أبو داود(٣٦٠٧) والنسائي(٣٠١/٧) وأحمد (٢١٥/٥) من حديث خزيمة بن ثابت رضي الله عنه وهو حديث طويل فيه قصة.

ثُمَّ قَدْ يَبْعُدُ الِاحْتِمَالُ، فَيَحْتَاجُ فِي حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ إِلَى دَلِيلٍ قَوِيٍّ، وَقَدْ يَقْرُبُ، فَيكفِيه أَدْنَى دَلِيلٍ، وَقَدْ يَتَوَسَّطُ، فَيكفيه مِثْله.

وَالدَّلِيلُ قَرِينَةٌ،...

تقدم معنا أن هناك أنواعاً من الاحتمالات فهناك احتمال راجح، واحتمال مرجوح. والاحتمال المرجوح يتفاوت وليس على مرتبة واحدة فمرة يكون احتمالاً بعيداً، وحينئذ يحتاج صرف المعنى له إلى دليل قوي، ومرة يكون احتمالاً قريباً وحينئذ لا نحتاج إلا أدنى دليل.

* **قوله: ثم قد يبعد الاحتمال...**: أي يكون احتمالاً بعيداً وحينئذ نحتاج في حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح بواسطة التأويل إلى دليل قوي.

* **قوله: وقد يقرب، فكيفية أدنى دليل**: وقد يقرب الاحتمال المرجوح فيكفي المؤول حينئذ أدنى دليل ليصح له التأويل.

* **قوله: وقد يتوسط، فكيفية مثله**: أي قد يتوسط الاحتمال فلا يكون قريباً ولا بعيداً وحينئذ يكيفه في تصحيح تأويله دليل متوسط.

ما هي أنواع الأدلة التي يؤول بواسطتها؟

الأدلة المقتضية للتأويل على أنواع منها:

* **قوله: والدليل قرينة**: يعني أن يكون هناك قرينة في اللفظ تدل على أن ظاهره غير مراد، ومن أمثلة هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وحينئذ هذا اللفظ يحتمل احتمالين:

الاحتمال الأول: الطهر. **والاحتمال الثاني:** الحيض.

وهو في الطهر أرجح منه في الحيض، لكن وجدت مع اللفظ قرينة تدل

أَوْ ظَاهِرٌ آخَرُ، أَوْ قِيَاسٌ.

على أن المراد الاحتمال المرجوح، وهي جمعه على قروء مما يدل على أنه مذكر، وحينئذ يكون المراد به الحيض.

* **قوله: أو ظاهر آخر**: يعني قد يكون الدليل الذي يؤول به اللفظ عن ظاهره دليل آخر أو يكون دليل نصي آخر مثل قوله تعالى:﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]الأصل في كلمة:(نحن) أنها أرجح في الجمع،ولكن قد يراد بها تعظيم المتكلم لنفسه، لكن لما ورد قوله تعالى:﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] دلنا ذلك على أن المراد ليس الجمع وإنما هو تعظيم المتكلم لنفسه، مما يدل على أن الاحتمال المرجوح هنا أصبح راجحاً لوجود هذا الدليل الآخر.

* **قوله: أو قياس**: يعني قد يترك ظاهر اللفظ لوجود دليل قياسي، ومن أمثلته قوله تعالى:﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] فإن هذه الآية ظاهرة في العموم سواء كان الزناة أحراراً أو مماليكاً،لكن لما وردنا قوله تعالى:﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَـٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] خصصنا الإماء من هذه الآية،ثم ألحقنا المماليك بالإماء لتماثلهما في المعنى،فحينئذ تركنا ظاهر قوله تعالى:﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ التي ظاهرها العموم حتى في المماليك، تركناه من أجل القياس للمماليك على الإماء في تنصيف الحد.

وَكُلُّ مُتَأَوِّلٍ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ الاِحْتِمَالِ الْمَرْجُوحِ وَعَاضِدِهِ، وَقَدْ يَدْفَعُ الاِحْتِمَالَ مَجْمُوعُ قَرَائِنِ الظَّاهِرِ، دُونَ آحَادِهَا،.........................

* **قوله: وكل متأول يحتاج إلى:** انتقل المؤلف إلى مسألة أخرى وهي ماذا يحتاج إليه المتأول في التأويل؟ وما هي الأدوات التي من أجلها يصح تأويله؟

قال المؤلف: نحتاج إلى أمرين:

الأمر الأول: * قوله: بيان الاحتمال المرجوح: أي بيان أن اللفظ يدل على الاحتمال المرجوح بحسب لغة العرب،ومثال ذلك صرف لفظ نحن من الدلالة على معنى الجمع وهو المعنى الراجح، إلى الدلالة على تعظيم المتكلم نفسه؛ والعرب قد تريد بهذا اللفظ المعنى المرجوح، فالعرب تطلق على أنفسها إذا أرادت أن تعظم نفسها كلمة:(نحن). فهذا الأمر الأول مما يحتاج إليه المؤول.

الأمر الثاني: * قوله: وعاضده: يعني أن يأتي بدليل يعضد الاحتمال المرجوح ويدل على أن المراد هو الاحتمال المرجوح دون الاحتمال الراجح.

ثم انتقل إلى مسألة جديدة وهي:أنه قد يكون هناك احتمالات لكن يكون في اللفظ ما يدل على أن هذه الاحتمالات غير مرادة، وحينئذ نترك التأويل لأن الأصل ألا يعمل بالتأويل إلا إذا وجد دليل يدل على صحته، فإذا لم يوجد دليل يدل على صحته فحينئذ يبقى اللفظ على ظاهره ولا يجوز التأويل، لكن لو دل دليل على أن التأويل باطل في هذا اللفظ وأن المعنى المرجوح غير مراد بهذا الظاهر فمن باب أولى أن نترك التأويل.

* **قوله:وقد يدفع الاحتمال مجموع قرائن الظاهر:** يعني وقد يأتينا دليل يدل على أن الاحتمال المرجوح غير مراد وهذا الدليل قد يكون مجموع قرائن تلتحق بالظاهر،وإن لم يكن الدليل الدال على فساد التأويل قرينة واحدة، لأن

كَتَأْوِيلِ الْحَنَفِيَّةِ الْمُفَارَقَةَ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِغَيْلَانَ بْنِ سَلَمَةَ حَيْثُ أَسْلَمَ عَلَى عَشْرِ نِسْوَةٍ: «أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ»[١]، عَلَى تَرْكِ نِكَاحِهِنَّ ابْتِدَاءً، وَعَضَدُوهُ بِالْقِيَاسِ، وَهُوَ عَدَمُ أَوْلَوِيَّةِ بَعْضِهِنَّ بِالْإِمْسَاكِ دُونَ بَعْضٍ، أَوْ نَحْوِهِ،

القرينة قد لا تكون قوية،لكن يكون هناك مجموع قرائن جميعها تدل على فساد التأويل.

* **قوله: كتأويل الحنفية المفارقة في قوله عليه السلام لغيلان...:** قوله ﷺ لغيلان:«**أمسك منهن أربعاً وفاروق سائرهن**»[١] غيلان أسلم وعنده زوجات أكثر من أربع إما ثمان أو عشر، وفي الإسلام لا يجوز الجمع بأكثر من أربع زوجات، وهو معه أكثر من أربع نسوة، فقال له النبي ﷺ: «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن».

فالجمهور يعملون بظاهر الحديث فمن أسلم وعنده أكثر من أربع نسوة قالوا له: اختر أربعاً من أيهن شئت، والباقي ينفصل عقد زواجهن وينقطع.

وقال الحنفية: ننظر فإن تزوج بهن كلهن في وقت واحد بعقد واحد بطل نكاح الجميع، وإن تزوجهن متعاقبات ولسن في عقد واحد، فإنه حينئذ يجب أن يمسك الزوجات الأربع الأول، ويفارق الأخريات، وتأولوا حديث الباب وحملوه على ترك نكاحهن ابتداء وعضدوه بالقياس؛ وذلك أنه لو قدر أن مسلماً تزوج بزوجات عديدات أكثر من الأربع ولم يدخل بهن فحينئذ يصح زواج الأربع الأول وما بعد الأربع لا يصح، قالوا: فهكذا لو أسلم وعنده أربع زوجات قالوا: لأنه ليست إحداهن أولى من الأخرى إلا من جهة تاريخ النكاح

---

(١) أخرجه ابن ماجه(١٩٥٣) وابن حبان(٤١٥٨).

وَرُدَّ بِأَنَّ السَّابِقَ إِلَى فَهْمِنَا وَفَهْمِ الصَّحَابَةِ ﷺ مِنَ الْمُفَارَقَةِ التَّسْرِيحُ، لَا تَرْكُ النِّكَاحِ، وَبِأَنَّهُ فَوَّضَ إِلَيْهِ ذَلِكَ مُسْتَقِلاًّ بِهِ، وَابْتِدَاءُ النِّكَاحِ لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ، بَلْ لَا بُدَّ مِنْ رِضَى الْمَرْأَةِ، وَبِأَنَّ ابْتِدَاءَ النِّكَاحِ لَا يَخْتَصُّ بِهِنَّ، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: انْكِحْ أَرْبَعًا مِمَّنْ شِئْتَ، فَهَذِهِ قَرَائِنُ تَدْفَعُ تَأْوِيلَهُمْ،

فحينئذ نثبت الأوليات بحسب تاريخ الزواج،وعضدوا قولهم بأنه يمسك بالأوليات ويفارق الأخيرات بالقياس، وذلك أنه لو قدر أن الإمساك بالاختيار لما كان هناك مرجح للمختارات على غيرهن، فليس بعضهن أولى بالإمساك من بعض إلا من جهة التاريخ.

قال الحنفية: أما إذا عقد عليهن في عقد واحد فإنه يجب عليه مفارقة الجميع، وإذا أراد منهن امرأة بعد ذلك عقد عليها عقداً جديداً.

* **قوله: ورد:**أي رد هذا التأويل بأمور:

الأول: قالوا هذا التأويل بعيد ويحتاج إلى دليل قوي وقياسكم هذا فيه ضعف ومن ثم لا يصح أن نثبت التأويل به.

الثاني: أن السابق إلى فهمنا وفهم الصحابة ﷺ من قوله ﷺ:«وفارق سائرهن» هو الاحتمال الراجح أنه يريد المفارقة للمدخول بهن، وليس المراد به ترك ابتداء النكاح.

الثالث: أنه فوض الأمر إلى الزوج، فقال له: امسك وفارق، ولم يقل له: تحصل الفرقة بمجرد ذلك، فنسب الإمساك والتفريق إلى اختيار الزوج المسلم وإلى فعله هو إمساكاً ومفارقة،فجعل الإمساك والتفريق بيد الزوج ولم يجعله راجعاً للقضاء، ولم يقل له: ينفسخ النكاح بدون اختيار منك.

الرابع: أن ابتداء النكاح لا يستقل به الزوج، بل لا بد من رضا الزوجة

وَكَتَأْوِيلِهِمْ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَنْكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» عَلَى الْأَمَةِ ثُمَّ صَدَّهُمْ: «فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا»[1]، إِذْ مَهْرُ الْأَمَةِ لِسَيِّدِهَا، لَا لَهَا،

وشهادة الشهود، فدل على أن قوله: امسك. ليس معناه اعقد عليهن عقداً جديداً، وإنما المراد به إمساك بدون عقد جديد، ولا يصح حمله على ابتداء النكاح إذ لو كان هو المراد كما تقولون يا أيها الحنفية: أنه يبتدئ عقداً جديداً، لكان لابد فيه من رضا المرأة ولابد فيه من ولي ولا بد من مهر، وهذا يناقض ظاهر الحديث فإن في الحديث قرينة تدل على أن الإمساك من اختيار الزوج وليس للمرأة ولا لأوليائها اختيار في ذلك، وليس المراد ابتداء النكاح من جديد فلو كان كما تقولون: لقال: انكح أربعاً ممن شئت. لكن لم يقل ذلك، وإنما قال: امسك،فدل ذلك على أن المراد مجرد الإمساك بدون عقد جديد،إذا لو كان المراد عقداً جديداً لجاز له أن يأخذ من الثماني اللاتي عنده، ومن غيرهن، ولقال: تزوج أربعاً،سواء منهن أو من غيرهن، فلما لم يقل ذلك دل على أنه ليس المراد ابتداء عقد جديد، وإنما المراد الإبقاء على أربع زوجات من القديمات، فهذه قرائن متعددة تدل على بطلان تأويل الحنفية.

وكتأويلهم: «أيما امرأةٍ أنكحت نفسها...»: هذا مثال آخر على أن اللفظ يكون معه قرائن تدل على حمله على ظاهره وتمنع من تأويله وحمله على المعنى المرجوح، وهو في مسألة النكاح بلا ولي، على أن النكاح لابد فيه من ولي، وبذلك قال مالك والشافعي وأحمد واستدلوا بأدلة منها حديث: **«أيما امرأةٍ أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»**[1].

---

(١) أخرجه ابن ماجه(١٩٥٣) وابن حبان(٤١٥٨).

فَتَأَوَّلُوهُ عَلَى الْمُكَاتَبَةِ، وَهُوَ تَعَسُّفٌ، إِذْ هَذَا عَامٌّ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ، فَلاَ يُؤَثِّرُ فِيهِ تَأْوِيلٌ ضَعِيفٌ.

وقال أبو حنيفة: لا يشترط الولي في النكاح، وذهب يؤول هذا الحديث فقال: (أيما امرأة): المراد به (أيما أَمَة)، فخصه بالأمة.

قال الجمهور: ظاهر قوله: (امرأة) العموم فتشمل الحرة، والصغيرة والكبيرة.

قيل للحنفية: في الحديث قرينه تدل على فساد تأويلكم وهذه القرينة هي قوله ﷺ: «فلها» أي إن تزوجها الرجل بدون ولي فلها المهر بما استحل من فرجها، والأمة لا تستحق هي المهر، ولكن الذي يستحق المهر هو سيدها ومولاها، فقوله ﷺ: «فلها» يدل على فساد تأويلكم أيها الحنفية.

قال الحنفية: إذن قوله ﷺ: «أيما امرأة أنكحت نفسها» المراد به أيما امرأة مكاتبة، والمراد بالكتابة أن يكون هناك عقد بين المملوك وسيده أن يدفع المملوك للسيد مالاً بأقساط بحيث لو دفع هذه الأقساط أصبح المملوك حراً.

قال الجمهور: هذا تأويل ضعيف جداً لأن المرأة والنكاح بلا ولي صوره متعددة والعقل يتصور صوراً كثيرة غير المكاتبة، أما وجود المكاتبة فهذا نادر فكونكم تحملون اللفظ العام على صورة نادرة، هذا يستقبح، فحينئذ تأويلكم يأيها الحنفية تأويل ضعيف.

* **قوله: فتأولوه على المكاتبة، وهو تعسف**: يعني فتأول الحنفية الحديث على المكاتبة؛ وهذا التأويل فيه تعسف؛ لأن قوله ﷺ: «أيما امرأة» لفظ عام في غاية القوة فلا يؤثر فيه تأويل ضعيف.

وَقَدْ قِيلَ فِي حَمْلِ: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»(١) عَلَى صَوْمِ الْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ: إِنَّهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، لِوُجُوبِهِمَا بِسَبَبٍ عَارِضٍ، فَهُوَ كَالْمُكَاتَبَةِ فِي حَدِيثِ النِّكَاحِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمَا لَيْسَا مِثْلَهَا فِي النُّدْرَةِ وَالْقِلَّةِ،...........

ومن أمثلة التأويلات الضعيفة أيضاً تأويلهم قوله ﷺ: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»(١) الصيام هنا نكرة في سياق النفي، والأصل أنها عامة تشمل صوم رمضان، وصوم القضاء، وصوم النذر، وغيره من أنواع الصوم.

فرتب الجمهور على ذلك أن صيام رمضان لابد فيه من نية بالليل، وأن من طلع عليه الفجر ولم ينو الصيام لم يصح صومه.

وقال الحنفية: بل يصح الصوم.

قلنا لهم: وهذا الحديث: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»(١).

قالوا: المراد به صيام القضاء والنذر، أما صيام رمضان فإنه يجوز الصيام ولو لم يبيت الإنسان النية.

قال بعض أهل العلم: إن تأويل الحنفية بحمل قول: لا صيام، على صيام القضاء والنذر فقط، هذا تأويل بعيد يماثل التأويل في المسألة السابقة؛ وذلك لأن صوم القضاء والنذر لا يجب ابتداء، وإنما يجب بسبب عارض، فالقضاء يجب بسبب عارض وهو الفطر في رمضان، والنذر يجب بسبب إلزام الناذر نفسه بذلك، فهذه صور نادرة، وبالتالي لا يمكن حمل الحديث العام عليها.

وأجيب بأن هذه المسألة ليست مماثلة للمسألة السابقة، فهي ليست مثلها في الندرة لأن القضاء والنذر أقسام كثيرة ويوجد في أفراد عديدين، بخلاف المكاتبة فإنها نادرة.

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٤٥٤) والترمذي(٧٣٠) والنسائي(٤/١٩٦).

فَقَصْرُ مَضْمُونِ الْحَدِيثِ عَنْ صَوْمِ رَمَضَانَ، يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ قَوِيٍّ، فَحَصَلَ مِنْ هَذَا، أَنَّ إِخْرَاجَ النَّادِرِ قَرِيبٌ، وَالْقَصْرَ عَلَيْهِ مُمْتَنِعٌ، وَبَيْنَهُمَا دَرَجَاتٌ مُتَفَاوِتَةٌ، بُعْدًا وَقُرْبًا.

وَالْمُجْمَلُ يَأْتِي ذِكْرُهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى[1].

---

* قوله: فقصر مضمون الحديث عن صوم رمضان...: أي أن قصر مضمون قوله ﷺ: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»[2] بحيث نخرج صوم رمضان عنه كما قال الحنفية، هذا يحتاج إلى دليل قوي يصرف اللفظ عن ظاهره وهو العموم فيجعله خاصاً بغير صوم رمضان.

* **قوله: فحصل من هذا، أن إخراج النادر قريب والقصر عليه ممتنع**: أي تحصل مما سبق أن إخراج الصورة النادرة من العموم هذا أمر قريب، وبالتالي نحتاج به إلى أدنى دليل، وقصر اللفظ العام على الصورة النادرة بحيث لا يكون اللفظ العام دالاً إلا على الصورة النادرة فقط فهذا بعيد،فحينئذ لابد فيه من دليل قوي.

قال: وبينهما درجات متفاوتة: وبين هذين الحالين درجات كثيرة، وبينهما درجات متفاوتة بعداً وقرباً وحينئذ لابد من اختيار دليل يصرف اللفظ عن ظاهره يكون مناسباً للدليل الدال على مدلول اللفظ.

---

(١) لم يتكلم المصنف على المجمل هنا وأخره بعد المطلق والمقيد كما هي عادة الأصوليين، مخالفاً بذلك ترتيب ابن قدامة في الروضة.

(٢) سبق قريباً.

الأصول:

الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالْإِجْمَاعُ، وَاسْتِصْحَابُ النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ، وَمَصْدَرُهَا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ، إِذِ الْكِتَابُ قَوْلُهُ، وَالسُّنَّةُ بَيَانُهُ، وَالْإِجْمَاعُ دَالٌّ عَلَى النَّصِّ،

---

* **قوله: الأصول:** ذكر المؤلف هنا ما يتعلق بالأدلة.

والأصول: جمع أصل، وهو الدليل، ذلك لأن الفقيه يستند إلى الدليل في إثبات الأحكام، فالأدلة أساس للأحكام.

وذكر هنا الأدلة المتفق عليها وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع والاستصحاب. ولم يذكر القياس، مع أن كثيراً من الفقهاء يرونه من الأدلة المتفق عليها؛ لأن القياس طريقة للفهم وليس دليلاً بنفسه مثل العموم ومثل مفهوم الموافقة فهذه دلالات لغوية. وكذلك القياس هو دلالة قياسية وليس دليلاً مستقلاً، بدلالة أنه لا يصح أن تقيس إلا إذا كان هناك أصل ثابت بدليل ومن ثم تقيس عليه. مثال ذلك: الخمر حرام؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] فنقيس عليه النبيذ بجامع الإسكار، فهنا قياس له أصل.

* **قوله: ومصدرها الله عز وجل:** يعني مصدر هذه الأدلة هو الله تعالى.

* **قوله: إذ الكتاب قوله، والسنة بيانه:** يعني بيان من النبي ﷺ لكلام الله، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]. فدل هذا على أن السنة تبين وتوضح القرآن.

* **قوله: والإجماع دال على النص:** أي أن الإجماع لابد أن يكون مستنداً على نص فعندما يجمع العلماء على مسألة فهذا يدلنا على أن هناك نصاً استند إليه المجمعون ولو لم نطلع عليه.

وَمُدْرَكُهَا الرَّسُولُ ﷺ إِذْ لَا سَمَاعَ لَنَا مِنَ اللهِ تَعَالَى، وَلَا جِبْرِيلَ، وَاخْتُلِفَ فِي أُصُولٍ يَأْتِي ذِكْرُهَا.

وَكِتَابُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ كَلَامُهُ الْمُنَزَّلُ لِلْإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ، وَهُوَ الْقُرْآنُ ....

---

* **قوله: ومدركها الرسول ﷺ**: يعني ومدرك هذه النصوص هو الرسول ﷺ فهو المبلغ لها لأننا لم نسمع من الله عز وجل شيئاً، ولم نسمع من جبريل عليه السلام شيئاً، وإنما نسمعه من النبي ﷺ.

* **قوله: واختلف في أصول يأتي ذكرها**: يعني أن هناك أصولاً مختلفاً فيها مثل: الاستصلاح، والاستحسان، وقول الصحابي،وسد الذرائع وسيأتي إن شاء الله الكلام فيها في فصل مستقل.

* **قوله: وكتاب الله عز وجل كلامه**: الدليل الأول: الكتاب، وهو القرآن فعرفه بأنه كلامه، ليخرج كلام غيره من البشر.

* **قوله: المنزل**: ليخرج سنة النبي ﷺ فإن كثيراً من الأصوليين يقول بأنها وحي من عند الله عز وجل بلفظها.

* **قوله: للإعجاز بسورة منه**: لإخراج الأحاديث القدسية فإنها كلام الله وهي منزلة لكنها لا تعد من الكتاب لعدم حصول الإعجاز فيها.

* **قوله: وهو القرآن**: لأن الكتاب يسمى القرآن، ولا فرق بين المسميات لكن إطلاق كل من اللفظين عليه باعتبار مختلف من جهة دلالة كل منهما على معنى فالكتاب بمعنى أنه مكتوب، والقرآن بمعنى بأنه مقروء، وأما في حقيقتهما فإنهما شيء واحد، فإن الكتاب هو القرآن.

وَتَعْرِيفُهُ بِمَا نُقِلَ بَيْنَ دَفَّتَي الْمُصْحَفِ نَقْلاً مُتَوَاتِرًا، دَوْرِيٌّ.

وَقَالَ قَوْمٌ: الْكِتَابُ غَيْرُ الْقُرْآنِ، وَرُدَّ: بِحِكَايَةِ قَوْلِ الْجِنِّ: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١] ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا﴾ [الأحقاف: ٣٠] وَالْمَسْمُوعُ وَاحِدٌ، ....

---

* **قوله: وتعريفه بما نقل بين دفتي المصحف:** هذا تعريف آخر، فقال بعضهم في تعريف القرآن: هو ما بين دفتي المصحف، يعني غلافيه.

* **قوله: نقلاً متواتراً:** لأن نقل الآحاد لا يكون من القرآن، لكن لما نزل جبريل عليه السلام على النبي ﷺ بالقرآن وقبل أن ينقله لأصحابه، هو قرآن، مع أنه لم يوجد النقل فيه بعد، وهذا يدل على أن التعريف السابق لا يصح لأن القرآن ثابت قبل وجود المصاحف وقبل نقله بالتواتر.

* **قوله: دوري:** أي فيه دور، فلا يصح أن نعرف القرآن بالمصحف؛ لأنني إذا سألتك ما هو المصحف؟ ستقول: هو ما كتب فيه القرآن، وحينئذ أصبحنا ندور في دائرة مغلقة، ولا نستفيد شيئاً.

* **قوله: وقال قوم: الكتاب غير القرآن:** تقرر معنا أن الكتاب هو القرآن؛ لكن ذهب طائفة إلى التفريق بينهما، فقالوا: الكتاب غير القرآن. وقالوا: الكتاب هو الذي بين أيدينا والقرآن هو الذي في اللوح المحفوظ.

وقال آخرون: القرآن هو المعاني النفسية؛ وكل هذه الأقوال غير صحيحة.

* **قوله: ورد: بحكاية قول الجن:** أي ورد هذا القول القائل بالتفريق بين الكتاب والقرآن بأن الجن مرةً قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١] ومرة أخرى قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا﴾ [الأحقاف: ٣٠] فدل هذا على أن الكتاب هو القرآن لأن المسموع واحد.

وَبِالْإِجْمَاعِ عَلَى اتِّحَادِ مُسَمَّى اللَّفْظَيْنِ،
وَالْكَلَامُ عِنْدَ الْأَشْعَرِيَّةِ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْحُرُوفِ الْمَسْمُوعَةِ وَالْمَعْنَى النَّفْسِيِّ،

* **قوله: وبالإجماع على اتحاد مسمى اللفظين:** هذا هو الدليل الثاني على أن الكتاب هو القرآن، أنه قبل وجود المخالف كان هناك إجماع بأن القرآن هو الكتاب.

* **قوله: والكلام عند الأشعرية:** هذه مسألة أخرى وهي مسألة: ما هو كلام الله؟ وما هو القرآن؟ هل القرآن هو الذي في المصحف،أو القرآن هو المعاني النفسية القائمة بالله عز وجل، ويكون هذا الذي بين أيدينا هو عبارة وحكاية عن القرآن؟

قال الجمهور من أهل السنة وغيرهم: أن هذا الذي بين أيدينا هو عين كلام الله، وهو القرآن.

وقال الأشاعرة:الذي بين أيدينا ليس كلام الله، وإنما هو حكاية عن كلام الله.

وهذا المذهب مذهب خاطئ، والأدلة على خطأ هذا المذهب كثيرة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى:﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] فإن الله تعالى يخاطب الناس ويقول: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾ يعني الذي بين أيديكم، فسماه قرآناً وليس هو حكاية عن القرآن.

الدليل الثاني: أن الله وصف كلامه بأنه مسموع فقال سبحانه:﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] فدل ذلك على أن كلام الله هو المسموع، وإلا لو كان كما يقول هؤلاء لقال:حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله، أو حكاية عن كلام الله.

....

وبذلك نعلم خطأ المؤلف في نسبة مذهب الأشاعرة، فإن الأشاعرة عندهم أن الكلام هو المعاني النفسية القائمة بنفس المتكلم فقط، فالحروف المسموعة عندهم ليست من الكلام، ويستدلون على ذلك بما ورد عن عمر ﷺ قال: (زورت في نفسي كلاماً)[1] فسمى المعاني النفسية كلاماً.

وهذا الاستدلال خاطئ لأننا نبحث في اللفظ عند إطلاق لفظة: (الكلام) أما هذا الأثر الوارد ففيه قرينة وهي قوله: في نفسي.

فالخلاف بيننا وبينكم في استعمال كلمة: (الكلام) بدون أن يوجد معها قرينة، أما مع وجود قرينة فهذا خارج محل النزاع.

واستدلوا على الثاني بقول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.

قالوا فدل ذلك على أن الكلام هو المعاني النفسية وهذا الاستدلال خاطئ من أوجه متعددة:

الوجه الأول: إن هذا البيت لم تثبت نسبته إلى قائله؛ لأنه منسوب للأخطل ولم يثبت ذلك في النسخ القديمة من ديوان الأخطل.

الوجه الثاني: أن كثيراً ممن روى هذا البيت لا يرويه بقوله: إن الكلام، وإنما يرونه بقوله: إن البيان لفي الفؤاد.

الوجه الثالث: أن هذا من كلام الأخطل، والأخطل نصراني فكوننا نجعل ديننا مأخوذاً من كلام نصراني فهذا فيه ما فيه، بل إن النصارى قد

---

(١) هذا جزء من حديث طويل فيه قصة، أخرجه البخاري(٦٨٣٠) وفيه: وكنت قد زورت مقالة أعجبتني.

أخطئوا في تفسير الكلمة، فقالوا: عيسى كلمة الله. ظنوا أن المراد به صفة من صفاته أو جزء من أجزائه وبالتالي جعلوا عيسى عليه السلام ابنا لله، وجعلوه إلهاً، فالنصارى قد ضلوا في تفسير (كلمة الله)، فكيف نرجع إليهم في تفسير الكلام.

الوجه الرابع: أن هذا شاعر واحد خالفه شعراء كثيرون بإطلاق الكلام على الأصوات والحروف.

الوجه الخامس: أنه يدل على بطلان قولهم نصوص شرعية ونصوص لغوية كثيرة من أمثلتها مثلاً في القرآن قوله تعالى عن مريم عليها السلام: ﴿فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾[مريم: ٢٦] ثم قال بعد ذلك: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٩] والإشارة لا تكون إلا بمعنى قائم بنفسها فدل ذلك على أن هذا المعنى النفسي ليس كلاماً.

ويدل عليه قول النبي ﷺ: «**إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم تعمل به أو تتكلم**»[1] فدل ذلك على أن المعاني النفسية مغايرة للكلام.

الوجه السادس: يدل عليه إجماع الفقهاء أن الإنسان لو حلف ألا يتكلم، ثم قام في نفسه معاني نفسيه فإنه لا يحنث بذلك، وهذا إجماع الفقهاء.

الوجه السابع: أنه يدل على ذلك أيضاً إجماع أهل اللغة في تفسير الكلام أنه لفظ مفيد، قال ابن مالك: كلامنا لفظ مفيد كاستقم. فجعلوا الكلام ليس المعاني النفسية وإنما هو الأصوات والحروف الملفوظ بها؛ فدل ذلك على بطلان

(١) أخرجه البخاري(٢٥٢٨) ومسلم(١٢٧).

وَهُوَ نِسْبَةٌ بَيْنَ مُفْرَدَيْنِ قَائِمَةٌ بِالْمُتَكَلِّمِ، وَعِنْدَنَا لَا اشْتِرَاكَ.
وَالْكَلَامُ الْأَوَّلُ وَهُوَ قَدِيمٌ، ....

مذهب الأشاعرة بتفسير الكلام بأنه المعاني النفسية.

* **قوله: وهو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم:** يعني أن المعنى النفسي نسبة بين مفردين،فمثلاً في قولك: زيد قائم، وزيد متحرك، نسبة تقوم بنفس المتكلم بين الكلمتين بدون أن يتلفظ بها.

* **قوله: وعندنا لا اشتراك بل إن الكلام هو الأصوات والحروف المسموعة:** وأهل السنة يقولون: الكلام هو الأصوات والحروف، وما تدل عليه من المعاني فهي تدخل في مسمّى الكلام على جهة التبع. فليس المراد بالمعاني ما يفهمه المخاطب لأنه قد يفهم فهماً خاطئاً، وليس المراد به ما يقوم بنفس المتكلم لأنه قد لا يكون لفظه معبراً عما في نفسه، وإنما المعاني التي يدل عليها اللفظ.

* **قوله: والكلام الأول وهو قديم:** هذا مذهب الأشاعرة، فإن للناس في صفة الكلام بالنسبة لله تعالى مناهج:

الأول: منهج الأشاعرة يقولون: إن صفة الكلام لله صفة قديمة،بمعنى أن الله تعالى تكلم في الأزل ثم بعد ذلك هو عاجز عن الكلام ولا يتكلم بعد.

الثاني: منهج المعتزلة، يقولون: لم يتكلم، لا في الأزل ولا بعد ذلك.

الثالث: منهج أهل السنة، يقولون: إنه سبحانه وتعالى متكلم وإنه يتكلم كلما شاء وإن صفة الكلام متعلقة بالإرادة، ولذلك فهم يقولون: صفة الكلام قديمة النوع حادثة الآحاد. قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ...﴾[الأنبياء: ٢] وقال تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ...﴾ [الشعراء: ٥].

وَالْبَحْثُ فِيهِ كَلَامِيٌّ.

فحينئذ نعرف حقيقة مذهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، فهم ليسوا كالأشاعرة الذين يقولون: إن كلام الله قديم، وإنه لا يوجد له أفراد، ولذلك من حقيقة مذهب الأشاعرة أن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هو عين قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] لأن الجميع أزلي، والأزلي شيء واحد لأن وقته واحد، ولذلك يقولون: إن عبر عنه بالعبرانية فهو توارة، وإن عبر عنه بالسريانية فهو إنجيل، وإن عبر عنه بكذا..... وهذا كله يشهد العقل ويشهد الحس بأنه كلام مخالف للواقع، ففرق بين القرآن وبين هذه الكتب، وفرق بين الآيات القرآنية وبين أجزاء تلك الكتب.

ولذلك يقول الأشاعرة: القرآن مرتبة واحدة لا يتفاضل؛ وهذا أيضاً خطأ، فإنه قد تواترت النصوص بأنه يتفاضل فآية الكرسي أفضل آية في كتاب الله وهكذا جاءت نصوص عديدة في تفضيل بعض سور القرآن على بعضها الآخر.

* **قوله: والبحث فيه كلامي**: يعني أن البحث في صفة الكلام ليست من مباحث علم الأصول، فهذه المسألة كلامية، يعني أنها مما يتعلق بعلم المعتقد، لأن علم الكلام هو علم المعتقد، فإن بحث فيه بناء على الأدلة الشرعية كتاباً وسنة فهو محمود مرغب فيه، وإن بحث فيه على طريقة اليونان مع الأخذ بما يظنه الناس معقولات فهذا يكون مذموماً، وهو الذي صدر الذم فيه من أئمة الإسلام الأول.

ثُمَّ هُنَا مَسَائِلُ:

الْأُولَى: الْقِرَاءَاتُ السَّبْعُ مُتَوَاتِرَةٌ خِلَافًا لِقَوْمٍ.

لَنَا: الْقَوْلُ بِأَنَّ جَمِيعَهَا آحَادٌ، خِلَافُ الْإِجْمَاعِ، وَبِأَنَّ بَعْضَهَا كَذَلِكَ، تَرْجِيحٌ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ؛ ....

---

* **قوله: المسألة الأولى: القراءات السبع متواترة:** ما المراد بالقراءات السبع، عندنا سبعة أئمة رووا قراءات بأسانيدهم إلى النبي ﷺ هم: عبد الله بن كثير المكي، ونافع بن أبي نعيم المدني، وعبد الله بن عامر الشامي، وأبو عمرو بن العلاء البصري، وعاصم، وحمزة، والكسائي الكوفيون، هؤلاء السبعة قراءتهم متواترة وهم وإن كانوا يروون عن واحد عن واحد لكن هذه الرواية قد رواها جماعات كثيرة يستحيل تواطؤهم على الكذب و إنما اشتهرت نسبتها إلى واحد وإلا فقد رواها كثير وحينئذ فهي متواترة لرواية جماعات لها، خلافاً لقوم.

والدليل على أنها متواترة عدد من الأمور:

الأمر الأول: هو وقوع إجماع الأمة على أن هذه القراءات متواترة.

الأمر الثاني: أنكم يا أيها المخالفون تقولون: بعضها متواتر وبعضها غير متواتر، فحينئذ ترجحون وتصفون بعض القراءات بصفة دون وجود دليل يفرق بين هذه القراءات فيلزم وصف الجميع بالتواتر.

* **قوله: وبأن بعضها كذلك:** يعني أن بعض القراءات متواتر في مذهبكم أيها المخالفون، وهذا ترجيح لبعض القراءات على بعضها الآخر من غير مرجح، فهذا يدل على صحة قولنا بأن جميع القراءات السبع متواترة.

فَتَعَيَّنَ الْمُدَّعَى.

قَالُوا: الْآحَادُ وَاحِدٌ غَيْرُ مُعَيَّنٍ.

قُلْنَا: مُحَالٌ، إِذِ التَّوَاتُرُ مَعْلُومٌ، وَالْآحَادُ مَظْنُونٌ ؛ فَالتَّمْيِيزُ بَيْنَهُمَا لَازِمٌ، وَإِذْ لَا مَظْنُونَ؛ فَلَا آحَادَ.

---

* **قوله: فتعين**:يعني أصبح عيناً واجباً.

* **قوله:المدعى**:يعني وجب تصحيح القول بكون القراءات السبع متواترة.

* **قوله: قالوا: الآحاد واحد غير معين**: اعترضوا فقالوا: بعضها آحاد ولكن غير متعين، وهذا محال لأنه إذا كانت بعض القراءات متواترة فلابد أن نكون عالمين بالمتواتر منها، وتكون هذه القراءات المتواترة متعينة، لكنكم تقولون: هناك قراءات بعضها متواتر وبعضها آحاد، ولا نستطيع أن نميز بين الآحاد والمتواتر فهذا محال. كيف تقولون:بعضها متواتر. ثم لا نستطيع أن نفرق بين المتواترة وبين غيرها إذ التواتر قد علمنا وجوده في القراءات. وأنتم تقولون: بعضها آحاد بناء على ظن فحينئذ لا يصح أن نترك المقطوع به من أجل أمر مظنون.

* **قوله: فالتميز بينهما**: يعني بين ما تدعون أنه متواتر وبين ما تدعون أنه آحاد من القراءات يجب عليكم أن تميزوا بينهما، وحينئذ لا تستطيعون التمييز بينهما، لأن التمييز مظنون، ومن ثم يلزمكم أن لا يكون هناك شيء من القراءات السبع من الآحاد وتكون جميعها متواترة.

الثَّانِيَةُ: الْمَنْقُولُ آحَادًا، نَحْوُ: "فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ"، حُجَّةٌ عِنْدَنَا وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، خِلاَفًا لِلْبَاقِينَ.
لَنَا: هُوَ قُرْآنٌ أَوْ خَبَرٌ، وَكِلاَهُمَا يُوجِبُ الْعَمَلَ.

المسألة الثانية: المنقول آحاداً: تقدم معنا أن القرآن متواتر وهو حجة مقطوع بها، لكن بعض الصحابة نقل ألفاظاً في أثناء قراءته للقرآن فسمي ما نقله هؤلاء الصحابة: آحاداً. وتسمى قراءة شاذة، لأن أكثر الصحابة يروي القرآن بدون هذا اللفظ، وحينئذ هم يجزمون بأن هذا اللفظ ليس قرآنا. لأن هذا اللفظ انفرد به بعض الصحابة فرواه الآحاد ولذلك سميت قراءة آحادية، وتسمى قراءة شاذة، من أمثلتها: ما قرأ به بعض الصحابة في كفارة اليمين: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)[1] هذه الزيادة: متتابعات. ما حكمها؟ وهل يعمل بها؟ ومثله قوله جل وعلا: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦] قرأ بعض الصحابة: (فإن فاءوا فيهن) فحينئذ هل تشترط أن تكون الفيئة في الأربعة أشهر أو يجوز أن تكون بعد ذلك؟

قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ يعني أن يحلف الإنسان ألا يقرب زوجته فحينئذ تتربص المرأة أربعة أشهر، فإن راجعها الزوج في هذه الأشهر الأربعة وكفر عن يمينه عادت زوجته له فإن مضت بعد ذلك فإنه حينئذ يلزم بالطلاق، فلو قدر أن الفيء ـ وهو الرجوع ـ حصل في الأربعة أشهر، فلا إشكال، لكن لو قدر أن الفيئة وقعت بعد الأربعة أشهر، هل يثبت الطلاق في حقه بمجرد مضي مدة الأربعة أشهر؛ لقراءة (فيهن)؟ أو نجيز له الرجعة ولو بعد الأربعة أشهر؟

---

(١) أخرجه مالك (١٠٧٩)، وعبد الرزاق (٥١٣/٨) وابن أبي شيبة (٨٧/٣) والحاكم(٣٠٣/٢) والبيهقي(٥٩/١٠).

هذا خلاف فقهي مبني على هذه القراءة الشاذة:(فيهن) فحينئذ هل هذه القراءة حجة أم ليست بحجة؟

اتفقوا على أنها ليست من القرآن، لكن يبقى الخلاف في الاحتجاج بها. فهل يجب العمل بها أم لا؟

على قولين:

الأول:أنها حجة وهذا مذهب أحمد ومذهب أبي حنيفة وهو أحد القولين عند الشافعي.

الثاني:بأنها ليست حجة ولا يجب العمل بها وهذا هو قول مالك وهو أحد القولين عند الشافعي.

ويترتب على ذلك مسائل، فمثلاً في كفارة اليمين إذا لم يستطع الإطعام والكسوة فانتقل إلى الصيام هل يجب أن يكون صيام الثلاثة أيام متتالية، أو يجوز التفريق بينها؟

من رأى الاحتجاج بالقراءة الشاذة قال: يجب أن تكون متتابعة، وهو مذهب أحمد وأبي حنيفة.

ومن لم يحتج بالقراءة الشاذة قال: يجوز تفريقها.

أما أصحاب القول الأول الذين احتجوا بالقراءة الشاذة، قالوا: هذه القراءة رواها صحابي عدل ثقة، فهي إما أن تكون قرآناً أو تكون تفسيراً من النبي ﷺ سمعه الصحابي فظنه من القرآن حينئذ يحتج بها، ويبعد أن يأتي الصحابي بكلام من عنده فيدخله في القرآن ويوهم على الأمة أنه من القرآن لأن الصحابة عدول.

قَالُوا: يُحْتَمَلُ أَنَّهُ مَذْهَبٌ، ثُمَّ نَقَلَهُ قُرْآنًا خَطَأً، إِذْ يَجِبُ عَلَى الرَّسُولِ تَبْلِيغُ الْوَحْيِ إِلَى مَنْ يَحْصُلُ بِخَبَرِهِ الْعِلْمُ.

قُلْنَا: نِسْبَةُ الصَّحَابِيِّ رَأْيَهُ إِلَى الرَّسُولِ ﷺ كَذِبٌ وَافْتِرَاءٌ لَا يَلِيقُ بِهِ؛ فَالظَّاهِرُ صِدْقُ النِّسْبَةِ، وَالْخَطَأُ الْمَذْكُورُ إِنْ سُلِّمَ، لَا يَضُرُّ، إِذِ الْمُطَّرَحُ كَوْنُهُ قُرْآنًا لَا خَبَرًا، لِمَا ذَكَرْنَا وَهُوَ كَافٍ.

أما أصحاب القول الثاني القائلين بأنه لا يحتج بالقراءة الشاذة، استدلوا على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: قالوا: لأنه ممكن أن يكون مذهباً للصحابي فيكون من قول الصحابي وليس مرفوعاً إلى النبي ﷺ.

فنقول: الصحابة عدول ولا يمكن أن ينسبوا آراءهم إلى النبي ﷺ أو إلى القرآن لأن هذا يخالف عدالتهم فالظاهر صدق النسبة.

الدليل الثاني: قالوا: نحن نجزم جميعاً بأن هذا ليس من القرآن، فنسبته إلى القرآن خطأ قطعاً لأن النبي ﷺ يجب عليه أن ينقل القرآن لأهل التواتر ويبعد أن يخبر به الواحد فقط، فحينئذ تكون نسبته إلى القرآن خطأ.

فأجيب أن الظاهر صدق النسبة إلى النبي ﷺ ليس على أنه قرآن وإنما على أنه خبر من كلام النبي ﷺ، وكونه نسبته إلى القرآن خطأ لا يضر في كونه حديثاً وتفسيراً من النبي ﷺ.

ولأننا قد وافقناكم على أن هذا ليس قرآناً فاطرحنا جميعاً نسبته للقرآن وهذا لا يلزم منه نفي أن يكون منسوباً إلى النبي ﷺ من الأحاديث النبوية وكونه حديثاً نبوياً يكفي في صحة الاحتجاج به، فدل ذلك على أن القراءة الشاذة متى صح إسنادها فإنه يجب العمل بها تفسيراً، ولا يجوز جعلها قرآناً.

الثَّالِثَةُ: فِي الْقُرْآنِ الْمَجَازُ، خِلاَفًا لِقَوْمٍ. لَنَا: الْوُقُوعُ نَحْوُ: ﴿جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ و﴿نَارًا لِّلْحَرْبِ﴾ و﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ وَهُوَ كَثِيرٌ.

المسألة الثالثة: هل في القرآن مجاز أم لا؟

تقدم معنا أن المراد بالمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة.

هل في القرآن مجاز؟

قال المؤلف: نعم في القرآن مجاز. واستدل القائلين بذلك بعدد من الأدلة، قالوا: هناك آيات قرآنية استعمل فيها المجاز مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] الجناح في الأصل للطيور. والذل ليس له جناح، فاستعمل لفظة (الجناح) مجازاً في الذل والأصل أنها تطلق على جزء الطائر. وكذلك قوله: ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤] هذه خاصية اليهود أنهم يسعون إلى إيقاد الحروب. فقوله: ناراً للحرب؛ الأصل أن الحروب مقاتلة، ولا يقال عن الحروب: نار. لكن لما كان هناك محن وفتن وخسائر تحصل بسبب هذه الحروب، قال عنها: ناراً. لأنها تأكل ما أمامها وإلا فليس هناك نار في الحروب الأولى وإنما كانوا يتقاتلون بسيوفهم فهذا إطلاق مجازي. وكذلك قوله: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: ٧٧] والجدار ليس له إرادة وإنما الإرادة للكائنات الحية فعبر بالإرادة عن الشروع والابتداء للانقضاض، فهذا يدلنا على أن القرآن محتو على المجاز. هذا هو القول الأول.

والقول الثاني: أنه ليس في القرآن مجاز، وهو اختيار طائفة من أهل العلم وقالوا عن هذه الآيات: هذه استعمالات لغوية، فإن أهل اللغة يستعملونها كذلك، فهي مما وضع في لغة العرب.

قَالُوا: يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ اللهُ مُتَجَوِّزًا.
وَأُجِيبَ: بِالْتِزَامِهِ، وَبِالْفَرْقِ بِأَنَّ مَثَلَهُ تَوْقِيفِيٌّ.

---

* **قوله: قالوا: يلزم أن يكون الله متجوزاً:** أي استدل المانعون بأنه لا يوصف الله بوصف إلا إذا ورد، وأنتم عندما تقولون: إن في القرآن مجاز، يعني أن يكون الله تعالى متجوزاً، ولم يأت دليل يثبت هذه الصفة لله عز وجل.

قال: وأجيب بالتزامه: يعني بالتزام أن يكون الله كذلك.

قال: وبالفرق: فإن التجوز في كلام الآدميين غير التجوز في كلام الله.

وتقدم معنا الصواب في هذه المسألة، وهو أن من نظر إلى الكلمة المفردة أثبت المجاز فإنك إذا نظرت إلى لفظة (جناح) مثلا فستقول: هذا مجاز لأن الجناح في الأصل يستخدم في جزء الطائر.

أما من نظر إلى الجملة كاملة فإنه حينئذ يقول: العرب لا تستخدم هذا اللفظ بهذا السياق إلا مراداً به المعنى الآخر وليس المعنى الأول.

ولذلك مثلا تقول: (جاء) هل معناه أنه ذهب أو حضر، تقول: جاء منه. بمعنى أنه ذهب منه. وتقول: جاء إليه. بمعنى أنه حضر عنده. فدلت على معنيين متغايرين بسبب وجود القرينة التي معها، ولذلك تقول: قال تحت الشجرة. وتسكت وتعني بـ(قال) نوم القيلولة. و تقول: قال محمد: إن الله مطلع علينا وسيجازينا على أعمالنا. فالمراد به القول الذي هو الكلام.

والعرب لا تتكلم بالألفاظ المفردة، وإنما تتكلم بالجمل الكاملة وحينئذ فيكون مذهب من راعى الجمل كاملة أرجح من مذهب من راعى اللفظة مجردة لأن هذه هي طريقة العرب فإن العرب لا تتكلم بالألفاظ المفردة وإنما تتكلم بالجمل الكاملة. ويدل على ذلك ما سيأتي في الاستثناء، وأن اتصال الكلام يجعله بمثابة الكلمة الواحدة عند جمهور الأصوليين.

الرَّابِعَةُ: فِي الْقُرْآنِ الْمُعَرَّبُ، وَهُوَ مَا أَصْلُهُ أَعْجَمِيٌّ، ثُمَّ عُرِّبَ، خِلَافًا لِلْقَاضِي وَالْأَكْثَرِينَ، لَنَا: قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعِكْرِمَةَ: ﴿نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ﴾ حَبَشِيَّةٌ، و ﴿كَمِشْكَوٰةٍ﴾ هِنْدِيَّةٌ، و ﴿وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ و ﴿سِجِّيلٍ﴾ فَارِسِيَّةٌ.

قَالُوا: تَحَدِّي الْعَرَبِ بِغَيْرِ لِسَانِهِمْ مُمْتَنِعٌ، ثُمَّ ذَلِكَ يَنْفِي كَوْنَ الْقُرْآنِ عَرَبِيًّا مَحْضًا،...

المسألة الرابعة: هل في القرآن ألفاظ ليست من لغة العرب، وهل فيه ألفاظ غير عربية؟

والمعرب: كلمات أصلها مأخوذ من لغات أخرى استعملتها العرب ودخلت في لغتهم.

قال:وهو ما أصله أعجمي: يعني أن الكلمة المعربة هي التي أصلها أعجمي ثم دخلت في لغة العرب.

هل في القرآن كلمات أصلها غير عربي؟

قال الجمهور: نعم فيه ذلك، واستدلوا على ذلك بأن الصحابة ﷺ قد تكلموا وأثبتوا نسبة بعض الكلمات إلى لغات أخرى غير لغة العرب.

فناشئة الليل، قالوا: حبشية، ومشكاة، قالوا: هندية، وإستبرق، وسجيل، وبستان، قالوا: فارسية. فدل ذلك على وجود المعرب في لغة العرب.

القول الثاني: أنه لا يوجد في القرآن معرب بل كله عربي قح مأخوذ من لغة العرب، وليس مأخوذاً من لغات أخرى. واستدلوا على ذلك بأمور:

الأول:أن الله تحدى العرب بأن يأتوا في القرآن بشيء يماثل القرآن، ولا يمكن أن يتحداهم بشيء ليس من لغتهم.

وَالنَّصُّ أَثْبَتَهُ، وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ءَاْعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ ظَاهِرٌ فِي إِنْكَارِهِ بِتَقْدِيرِهِ، وَلَا حُجَّةَ فِي مَنْعِ صَرْفِ ﴿إِسْحَٰقَ﴾ وَنَحْوِهِ؛ لِأَنَّهُ عَلَمٌ، وَالْكَلَامُ فِي غَيْرِهِ، وَالْأَلْفَاظُ الْمَذْكُورَةُ مِمَّا اتَّفَقَ فِيهِ اللُّغَتَانِ، كَالصَّابُونِ، وَالتَّنُّورِ.

الدليل الثاني: أن النصوص قد تواترت بأن القرآن عربي: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] وحينئذ تكون جميع ألفاظ القرآن من لغة العرب ليست مأخوذة من لغات أخرى.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿ءَاْعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] فهذا دليل على أن القرآن عربي وليس أعجمياً، وأنه ليس فيه شيء أعجمي.

الدليل الرابع: قالوا: لا يصح لكم أن تستدلوا بوجود بعض الأعلام في القرآن مثل إبراهيم وإسحاق لأن هذه الأسماء أعلام على أي لغة.

* **قوله: ولا حجة في منع صرف إسحاق:** يعني لم ينون اسم إسحاق لكونه أعجمياً، يعني هذه كلمات أعجمية في القرآن.

قال: هذه أعلام، والأعلام لا تختلف باختلاف اللغات وهذا خارج عن محل النزاع والألفاظ.

وأجابوا عن دليلهم: ناشئة الليل، ومشكاة، قالوا: هذه من الألفاظ التي اتفقت عليها لغات متعددة، وهو مثل كلمة: سكر. فإنه يستخدم مثل هذا اللفظ في لغات متعددة، ومثله: صابون، وأيضاً: تنور، تشترك في لغات متعددة بجعلها بمعنى واحد، فكذلك هذه الألفاظ.

وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْأَلْفَاظَ الْيَسِيرَةَ الدَّخِيلَةَ لَا تَنْفِي تَمَحُّضَ اللُّغَةِ عُرْفًا، كَأَشْعَارِ كَثِيرٍ مِنَ الْعَرَبِ، مَعَ تَضَمُّنِهَا أَلْفَاظًا أَعْجَمِيَّةً، وَتَحَدِّيهِمْ كَانَ بِلُغَتِهِمْ فَقَطْ، أَوْ: لَمَّا عُرِّبَتْ صَارَ لَهَا حُكْمُ الْعَرَبِيَّةِ، وَ﴿ءَاْعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ مُتَأَوَّلٌ عَلَى خِلَافِ مَا ذَكَرْتُمْ، وَاتِّفَاقُ اللُّغَتَيْنِ بَعِيدٌ، وَالْأَصْلُ عَدَمُهُ.

---

* **قوله: وأجيب**: يعني عن هذه الاستدلالات بأن قالوا: وجود ألفاظ يسيرة في القرآن من غير لغة العرب لا يجعله أعجمياً ولا ينفي عنه صفة العربية، كما أنه إذا تكلم إنسان بكلام ودخل في كلامه كلمة واحدة أجنبية فلا يقال: هذا الكلام ليس عربياً.

ويدل على ذلك أن العرب تضمن أشعارها بعض الكلمات الواردة من غير لغة العرب، وهذا لا ينفي كون هذا الشعر عربياً، وأما تحدي العرب بالإتيان بمثل هذا القرآن فهذا تحدٍ لهم بأن يأتوا بقرآن يماثل هذا القرآن من لغتهم.

أو يجاب بأن هذه الكلمات لما عربت وتكلم بها العرب وأصبحت على لسانهم أصبحت جزءاً من لغتهم، لأن الكلام لا يكون عربياً إلا إذا اتفق عليه العرب. وحينئذ فقوله: ﴿ءَاْعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ ليس المراد به إنكار وجود أحرف أعجمية، وإنما المراد به إنكار أن يكون كله أعجمياً.

وأما وجود ألفاظ كانت مما تكلم به العجم ثم دخلت في لغة العرب فأصبح العرب يتكلمون بها فليس في هذه الآية دلالة على نفيها.

قالوا: اتفاق اللغتين في لفظ واحد نادر في ألفاظ يسيرة، والأصل عدم ذلك لأن اصطلاحات الناس تختلف، فكل قوم وكل أهل لغة يصطلحون بخلاف ما يصطلح عليه أهل اللغة الأخرى.

الْخَامِسَةُ: فِيهِ الْمُحْكَمُ وَالْمُتَشَابِهُ،..............................

المسألة الخامسة والأخيرة مسألة: المحكم والمتشابه. فالقرآن فيه إحكامان:

الأول: إحكام عام، لجميع القرآن بمعني أنه متقن. قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١] يعني أنها أتقنت.

الثاني: إحكام خاص، بمعنى أن بعض آياته محكمة وليس الجميع، والمراد بالإحكام الخاص: ما لا يقع التشابه في معناه ولا يفهم منها معنى غير مراد شرعاً، مثل قوله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] هل يمكن أن يدل على تثنية الإله؟ لا يمكن ذلك، هذا هو الإحكام الخاص، وهو المراد به قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

أما التشابه فهو نوعان:

الأول: تشابه عام، فكل القرآن متشابه بمعنى أنه يصدق بعضه بعضاً.

الثاني: تشابه خاص، أي في بعض الآيات دون جميعها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ والمراد بها الآيات التي يفهم منها معنيان أحدهما حق والآخر باطل.

والمعنى الحق هو الصواب الذي يجب تفسير القرآن به، وأما المعنى الباطل فيجب إلغاؤه ورده وإرجاعه إلى الآيات المحكمات مثل قوله عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] يفهم منها الناس معنيين:

الأول: تعظيم الله سبحانه لنفسه، وهذا معنى حق لأنه سبحانه واحد عظيم الشأن.

الثاني: يفهم منه الجمع كما في عقيدة التثليث التي عند النصارى، فهذا

وَلِلْعُلَمَاءِ فِيهِمَا أَقْوَالٌ كَثِيرَةٌ، وَأَجْوَدُ مَا قِيلَ فِيهِ: إِنَّ الْمُحْكَمُ الْمُتَّضِحُ الْمَعْنَى، وَالْمُتَشَابِهَ مُقَابِلُهُ، لِاشْتِرَاكٍ، أَوْ إِجْمَالٍ، أَوْ ظُهُورِ تَشْبِيهٍ، وَالْأَظْهَرُ الْوَقْفُ عَلَى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لَا: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ خِلَافًا لِقَوْمٍ.

المعنى المتشابه نرده إلى المحكم في مثل قوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فيدلنا على بطلان هذا المعنى، هذا هو التشابه الخاص.

ما حكم المحكم؟

يجب العمل به وتصديقه والمبادرة إليه.

ما حكم المتشابه الخاص؟

يجب رده إلى المحكم.

* **قوله: وللعلماء فيهما**: يعني في المحكم والمتشابه أقوال كثيرة في بيان حقيقة كل منهما، وأجود ما قيل فيه أن المحكم هو المتضح المعنى، والمتشابه هو الذي لم يعرف معناه هذا أحد الأقوال في المتشابه، وما قدمته هو الصواب في بيان حقيقتهما.

* **قوله: لاشتراك**: أي أن المتشابه له أسباب منها الاشتراك إي أن اللفظ يدل على معنيين يتردد بينهما مثل: (قروء) المراد به الحيض أو الطهر، وسيأتي إن شاء الله الكلام فيه.

* **قوله: أو إجمال**: يعني أننا لا نعرف معناه ولا نعرف المراد به.

* **قوله: أو ظهور تشبيه**: أي أن يظهر من اللفظ أن المراد به تشبيه لله بخلقه.

* **قوله: والأظهر الوقف على: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾**: أي في قوله تعالى عن المتشابه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] هل يوقف على: (إلا الله) أو (على الراسخين في العلم)؟

قَالُوا: الْخِطَابُ بِمَا لَا يُفْهَمُ بَعِيدٌ.

قُلْنَا: لَا بُعْدَ فِي تَعَبُّدِ الْمُكَلَّفِ بِالْعَمَلِ بِبَعْضِ الْكِتَابِ، وَالْإِيمَانِ بِبَعْضٍ، وَالْكَلَامُ فِي هَذَا مُسْتَقْصًى فِي كِتَابِ «بُغْيَةِ السَّائِلِ».

هل الراسخون في العلم يعلمون تأويله أولا يعلمون تأويله؟

نقول: ننظر ما معنى:(تأويله)؟ إن كان المراد بتأويله معرفة حقيقته ومعرفة ما سيؤول إليه، فإن هذا ممن ينفرد الله به، مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] يعني ما يؤول إليه. وإن كان المراد به التفسير مثل اسم تفسير الطبري: "جامع البيان في تأويل آي القرآن" يعني التفسير فإن هذا مما يعرفه العلماء والراسخون.

ولكن الأول وهو تفسير التأويل بما يؤول إليه أظهر في لغة العرب، لذلك نقول: إن الأولى الوقوف على قوله:﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فنقرأ:﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ثم نقف. ثم نقرأ:﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] يعني المتشابه والمحكمة.

وقال جماعة: يصل القارئ القراءة ولا يقف إلا على: في العلم.

مسألة: قال طائفة:لا يمكن أن يوجد في القرآن ما لا يفهم معناه، لأن القرآن أنزل ليفهمه الناس، فكيف يخاطب الناس بما لا يفهمونه؟

فأجاب المؤلف بقوله: **قلنا لا بُعد:** يعني ليس مستحيلاً أن يتعبد الله الخلق بالعمل ببعض القرآن، وبعض القرآن يتعبدهم بالإيمان به والتصديق به بدون أن يعرفوا معناه.

وهذا الكلام ليس بصحيح، بل الصواب أن القرآن مفهوم كله سواء

عرف معناه، أو عرف المراد به، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] يعني تفهمون، وقد عاب الله جل وعلا على الناس عدم تدبرهم للقرآن فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤] وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩] وحينئذ فمن الأمور الواجبة على المكلف أن يتأمل هذا القرآن ويتفهم دلالات القرآن والمعاني فإن فيه من المعاني الشيء العظيم الذي لا يمكن أن يوجد في غيره من الكلام.

السُّنَّةُ:

وَالسُّنَّةُ لُغَةً: الطَّرِيقَةُ، وَشَرْعًا، اصْطِلاَحًا: مَا نُقِلَ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ....

* **قوله: السنة:** هذا هو الدليل الثاني، وقد تقدم معنا الكلام عن الدليل الأول وهو الكتاب.

* **قوله: والسنة لغة: الطريقة:** عرف السنة بالطريقة في لغة العرب واستدلوا على ذلك بأبيات شعرية كثيرة منها قول بعضهم:

فلا تجزعن من سيرة أنت سرتها فأول راض سنة من يسيرُها.

* **قوله:وشرعًا، اصطلاحًا:** قد يفهم منه أن هذين اللفظين بمعنى واحد، المعنى الشرعي والمعنى الاصطلاحي، لكن هذا ليس مراداً وليس صحيحاً، بل إن المعاني الشرعية لها دلالات قد تخالف الدلالات الاصطلاحية في بعض المواطن، ومن هذا لفظ:السنة، فإن لفظ:السنة، في الشرع له دلالات متعددة، فتطلق السنة في مقابلة البدعة، والمراد بها الطريقة الشرعية المرضية هذه السنة تطلق في مقابلة البدعة. لذلك يقولون: طلاق سني، وفي مقابله طلاق بدعي. ويقولون: أهل السنة، في مقابلة أهل البدعة. وهذا معنى شرعي ولكنه ليس مراداً عند الأصوليين، فاصطلاح الأصوليين استخدام أحد المعاني الشرعية للفظة (السنة).

* **قوله:ما نقل عن رسول الله ﷺ:** لا يشترط عند جماهير الأصوليين في السنة النقل لأن الصحابي قد يشاهد النبي ﷺ فيكون ذلك سنةً وإن لم يكن قد نقل إليه وإنما شاهده أو سمعه، ولذلك قد يكون هذا التعريف أقل من المعرف، فلو قال: ما أثر، ونحو ذلك لكان أولى.

قَوْلًا، أَوْ فعلاً أَوْ إِقْرَارًا،.................................

* **قوله: قولاً أو فعلاً أو إقراراً**: هذه هي أنواع السنة الواردة عن النبي ﷺ وسيأتي تفصيل كل واحد منها وحكمه فيما يأتي.

مثال السنة القولية: حديث: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**»[1].

ومثال السنة الفعلية: ما شوهد منه ﷺ من الأفعال في الصلاة والحج، كرفع يديه عند افتتاح الصلاة، وعند الركوع والرفع منه، وكسعيه في الوادي بين الصفا والمروة، وكرميه جمرة العقبة راكباً، وفعله ﷺ للسنن الرواتب، وغير ذلك.

والسنة الإقرارية: بمعنى أن الرسول ﷺ شاهد الصحابة يفعلون فعلاً فأقرهم ولم ينكر عليهم، مثال ذلك: صلاة أحد الصحابة سنة الفجر بعد صلاة الفجر[2].

وأيضا: أكل الضب على مائدة النبي ﷺ[3].

لماذا لم يذكر المؤلف الصفات الخِلْقِيَة للنبي ﷺ؟

لأن هذه الصفات ليست من فعل النبي ﷺ ولا من قوله ولا من إقراره، فلا يحتاج لها ولا تجعل حجة شرعية، ومن ذلك كونه ربعة كونه عريض ما بين

---

(١) أخرجه البخاري(٢٦٩٧) ومسلم(١٧١٨).

(٢) أخرجه البخاري(٦٦٣) ومسلم(٧١١) بلفظ: «**يُوشِكُ أَنْ يُصَلِّيَ أحدكم الصُّبْحَ أَرْبَعًا**».

(٣) أخرجه البخاري(٢٥٧٥) ومسلم(١٩٤٧) من حديث ابن عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قال: أَهْدَتْ خَالَتِي أُمُّ حُفَيْدٍ إلى رسُول اللَّهِ ﷺ سَمْنًا وَأَقِطًا وَأَضُبًّا فَأَكَلَ من السَّمْنِ وَالأَقِطِ وَتَرَكَ الضَّبَّ تَقَذُّرًا، وَأُكِلَ على مَائِدَةِ رسول اللَّهِ ﷺ وَلَوْ كان حَرَامًا ما أُكِلَ على مَائِدَةِ رسول اللَّهِ ﷺ.

وَهُوَ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ شِفَاهًا، أَوْ بَلَغَهُ عَنْهُ تَوَاتُرًا.

المنكبين هذا لا يؤخذ منه حكم شرعي، وبالتالي هي ليست على اصطلاح الأصوليين من السنة، وإن كان المحدثون يدخلونها في اصطلاحهم للحديث.

والصفات الخُلُقية أيضاً لم يذكرها المؤلف هنا لأنها داخلة في الأفعال، مثل كرمه وتواضعه ﷺ هذا داخل في الأفعال.

* **قوله:وهو حجة قاطعة:** يعني أن دليل السنة دليل من أدلة الشريعة وقد تواترت النصوص بحجية السنة، منها قوله تعالى:﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] وقال تعالى:﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ...﴾ [آل عمران: ٣٢] والنصوص في ذلك كثيرة.

* **قوله:على من سمعه منه شِفاهاً:**يعني أن حجية السنة عندهم على نوعين: حجية قاطعة لا مجال للاختلاف فيها، وذلك أن السنة على أنواع:

الأول: من سمعها من النبي ﷺ مباشرة فتكون في حقهم حجة قاطعة لا مجال للاجتهاد فيها لأن الله سبحانه قال:﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]

الثاني: من بلغته السنة من طريق متواتر، يعني نقلت نقلاً كثيراً من رواة متعددين لا يمكن أن يتواطؤوا على الكذب. كما سيأتي في التواتر.

فمن نقلت له كذلك فإنه حينئذ تكون في حقه حجة قاطعة، بمعنى أنها دليل جازم لا مجال للاجتهاد فيه ولا للظنون.

الثالث: السنة المنقولة عن النبي ﷺ بطريق الآحاد وليست بطريق التواتر. فهذه السنة على أنواع:

النوع الأول: ما كان منها ضعيفاً فإنه لا يحتج به سواء كان ضعيفاً جداً أو مكذوباً، أو كان فيه ضعف لا ينجبر، فهذا لا يعمل به ما لم ينجبر بحديث آخر، ولا يكون حجة، ولا يبعد أن يكون العمل به بدعة، لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ.

النوع الثاني: ما صح عن النبي ﷺ، فما صح عن النبي ﷺ فإنه يجب العمل به بإجماع علماء الأمة، ولا يجوز لأحد أن يتركه بالإجماع.

لكن هذا المنقول عن النبي ﷺ بطريق الآحاد هل هو قاطع ويستفاد منه العلم اليقيني أو هو ظني ويترتب على ذلك مسألة الجزم بخطأ المخالف.

فلو كان عندنا خبر واحد خالفه مجتهد، فهل نجزم مائة في المائة بأن ذلك الفقيه مخطئ؟ أو نقول: المسألة فيها خبر آحاد وبالتالي ليست المسألة جازمة ونحن نظن خطأه لكن لا نجزم بذلك؟

هذه هي المسألة الأولى من ثمرات كون خبر الآحاد قطعي أو ظني.

المسألة الثانية: في القضاء لو قضى القاضي بخلاف خبر آحاد صحيح، هل ننقض حكمه وقضاءه، أو نقول: هذه المسألة أدلتها ظنية وبالتالي لا يجزم بخطأ المخالف ومن ثم لا ننقض حكمه؟

اختلف أهل العلم في مفاد خبر الواحد الصحيح على قولين.

وجمهور الأصوليين وجمهور المحدثين وجمهور الفقهاء يرون أن من أخبار

الآحاد ما هو قطعي بحسب ما يقترن به، ومنها ما هو ظني.

وذهب طائفة قليلة من الأصوليين إلى أنه لا يمكن أن يفيد خبر الواحد القطع مطلقاً مهماً احتفت به القرائن.

وهذا القول دلت نصوص عديدة، وأدلة عقلية كثيرة على خطئه.

لكن يبقي الآن ما هي القرائن التي إذا احتفت بالخبر أصبح مقطوعاً به؟

اختلف العلماء في ذلك على أقوال عديدة:

القول الأول: قول من يقول: إذا رواه الأئمة المشهورون المشهود لهم بالعدالة، فرواية هؤلاء تفيد القطع، فلا يمكن أن نقول عن رواية الشافعي وأحمد والبخاري: إن هؤلاء روايتهم ظنية، فهؤلاء يجزم بروايتهم.

القول الثاني: قول من يقول: إن خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول قطعي، لأن الإجماع حجة قطعية؛كما سيأتي.

القول الثالث: يقول: إن كل خبر واحد صحيح الإسناد لا يوجد له معارض فإنه يفيد القطع؛ ولعل هذا القول هو أقوى الأقوال، و ذلك لعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الله سبحانه قد تكفل بحفظ الشريعة، ومن حفظ الشريعة حفظ أحاديث النبي ﷺ التي يستند إليها، وبالتالي لا يمكن أن يتطرق الخطأ أو الكذب إلى هذه الأحاديث ثم تغفل الأمة جميعها عن ذلك، فإن الله سبحانه قد تكفل بحفظ القرآن، ومن حفظ القرآن حفظ بيانه وهو السنة.

الدليل الثاني: أن على كلام رسول الله ﷺ من البهاء والنور، ما يجعله يتميز بأشياء ليست موجودة في غيره، فحينئذ يبعد أن يخفى على نقاد الحديث

وَمُوجِبٌ لِلْعَمَلِ إِنْ بَلَغَهُ آحَادًا، مَا لَمْ يَكُنْ مُجْتَهِدًا، يَصْرِفُهُ عَنْهُ دَلِيلٌ،.........

وعلماء الإسلام الذين كل حياتهم منشغلة بتدريس أحاديث الرسول ﷺ بحيث لا يميزون بين حديثه ﷺ وحديث غيره، وأنت لو اختلطت بإمام فأصبحت تقرأ كتبه ليل نهار، سنين،ثم بعد ذلك وجدت ورقة في الشارع فإنك تعرف هل هذا من أسلوب شيخك الذي تقرأ له أو ليس من أسلوبه، فكيف بحديث رسول الله ﷺ الذي أعطاه الله من الصفات ومن البلاغة ما ليس لغيره.

الدليل الثالث: أن أحاديث النبي ﷺ قد توافرت الأمة على العمل عليها حفظاً ورواية ونقداً وتتبعاً ومقارنة للروايات بعضها مع بعض، وحينئذ لا يمكن أن تغفل هذه الجهود الكثيرة عن خطأ أو كذب في مثل هذه الأحاديث، إلى غير ذلك من القرائن الكثيرة الدالة على أن لسنة رسول الله ﷺ من الخواص ما ليس لغيرها، وحينئذ فالذي يظهر أن خبر الواحد الصحيح في السنة مفيد للجزم والقطع،وإن لم يكن مثل المتواتر، أعني خبر الواحد في أحاديث النبي ﷺ التي صح إسنادها ولم يوجد لها معارض.

* **قوله: وموجب للعمل إن بلغه آحاداً**: يعني هذا القسم الثالث موجب للعمل **دون العلم** إذا بلغ المجتهد ما لم **يكن مجتهداً يصرفه عنه دليل آخر**، فقد يوجد دليل آخر يعارض خبر الآحاد ومن ثم حتى العمل والظن لا نستفيده من ذلك الخبر.

مثال ذلك الأحاديث التي رواتها ثقات لكنها روايات شاذة خالف فيها الراوي الثقة من هو أوثق منه، فإذا جاء مجتهد ووجد عنده دليل من هذه الروايات الشاذة فلا يمكن أن يستفيد حتى الظن منها، مثال ذلك: ذهب بعض

لِدَلَالَةِ الْمُعْجِزِ عَلَى صِدْقِهِ،...

أهل العلم إلى أن الكسوف لم يحصل في عهد النبي ﷺ إلا مرة واحدة، وحينئذ لا يمكن أن تفعل صلاة الكسوف إلا على صفة واحدة، فالكيفية المشتهرة التي تناقلها أكثر الرواة هي التي صحت عندنا فهي مفيدة للظن أو نحوه؛ لكن الروايات الأخرى وإن كان رجالها ثقات لكن يبدو أنه قد حصل الوهم فيها لوجود المخالفة، ومن ثم فهي غير مفيدة للظن.

* **قوله: لدلالة المعجز على صدقه:** يعني أدلة حجية السنة فإن النبي ﷺ قد أُيد بالمعجزات، والمعجزات تدل على صدق النبي ﷺ.

من أمثلة المعجزات:انشقاق القمر[1] وغير ذلك، حوادث كثيرة،وقد ألف جماعة من أهل العلم في معجزات النبي ﷺ.

لكن يلاحظ هنا مسألة وهي أن صدق النبي ﷺ لا تنحصر أدلته في المعجزات، فبعض أهل العلم يظن أن أدلة صدق النبي ﷺ منحصرة في المعجزات؛ وهذا ليس بصحيح، بل هناك الدلائل الكثيرة والأدلة العديدة الدالة على صدق النبي ﷺ منها:

الأول:الاستدلال بالأمور العقلية، فيما يدعو إليه النبي ﷺ، فإذا تفكر فيه أصحاب العقول وجدوه صواباً،وإن كان لا يمكن أن تهتدي آحاد العقول لمثله بنفسها.

الأمر الثاني: أن الكاذب يظهر عليه من القرائن ومن اختصاص الأمور لنفسه بخلاف الصادق الذي لا يطلب شيئاً لنفسه، ومثل هذا دلالة عقلية تدل على صدق النبي ﷺ.

---

(١) أخرجه مسلم(٥٠١٠)

وَالْأَمْرِ بِتَصْدِيقِهِ، وَالتَّحْذِيرِ مِنْ خِلَافِهِ.

الأمر الثالث: الاستدلال بالسنن الكونية فإن سنة الله في عباده ألا يتركهم هملاً ليس لديهم شريعة تجعلهم يسيرون على أفضل المناهج، ثم إن سنة الله الكونية في الخلق أنه لا يمكن أن يوجد هناك كاذب يكذب على الناس ثم ينصره ويؤيده ولا يوجد له من يعارضه، فهذا بعيد عن سنة الله الكونية فإن الله رحيم وعادل جل وعلا، ولا يمكن أن يترك كاذباً يكذب عليه ثم ينصره ويؤيده.

وهكذا توجد أدلة كثيرة تدل على صدق النبي ﷺ فأدلة صدقه لا تنحصر في المعجزات.

* **قوله: والأمر بتصديقه والتحذير من خلافه:** يعني أن من أدلة حجية السنة الأوامر القرآنية الدالة على تصديق النبي ﷺ والتحذير من مخالفته، منها قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ...﴾ [آل عمران: ٣٢] والنصوص في ذلك كثيرة.

وَالْخَبَرُ: مَا تَطَرَّقَ إِلَيْهِ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ، وَقَوْلُ مَنْ قَالَ: يَمْتَنِعُ دُخُولُهُمَا فِي مِثْلِ: مُحَمَّدٌ وَمُسَيْلِمَةُ صَادِقَانِ، مَرْدُودٌ، بِأَنَّهُمَا خَبَرَانِ: صَادِقٌ، وَكَاذِبٌ.

---

* **قوله: والخبر:** ما الفرق بين السنة والخبر؟

هناك أخبار ليست بسنة: مثل قولك: محمد جالس. وعبد الرحمن حضر الدرس. هذه أخبار وليست سنة.

وهناك سنن وليست بأخبار مثل مشاهدة أحد الصحابة للنبي ﷺ يفعل فعلاً أو سماعاً لقوله، فهنا هو شاهده ولم يتكلم بذلك فهذه سنة في حقه ولكن لم يوجد خبر.

* **قوله: الخبر ما تطرق إليه التصديق والتكذيب:** الخبر يقابل الإنشاء لأن الكلام ينقسم إلى قسمين: إنشاء: لا يقبل التكذيب والتصديق مثل: افهموا الدرس. فافهموا: فعل أمر. هل عندما أقول: افهموا. يأتي أحد ويقول: صدقت أو يقول: كذبت؟ لا. إذن هذا كلام لا يدخله التصديق ولا التكذيب. فليس بخبر وإنما هو إنشاء. بخلاف الخبر فإنه يحتمل التصديق والتكذيب، والأخبار تكون نسبة بين شيئين، نسبة أمر إلى آخر. محمد طويل، هنا نسبنا الطول إلى محمد، فهذا خبر يحتمل التكذيب والتصديق.

* **قوله: وقول من قال: يمتنع دخولهما في مثل: محمد ومسيلمة صادقان:** هناك اعتراض على هذا التعريف، أن بعض الناس قال: التصديق والتكذيب يمتنع دخولهما فيها إذا قلت: محمد ومسيلمة صادقان. هل هذا خبر صادق، أم هذا خبر كاذب؟

لو قلنا: كاذب يترتب عليه تكذيب النبي ﷺ، وأنه ﷺ ليس بصادق.

وَهُوَ قِسْمَانِ: تَوَاتُرٌ، وَآحَادٌ، وَالْأَوَّلُ: التَّوَاتُرُ لُغَةً: التَّتَابُعُ، وَاصْطِلَاحًا: إِخْبَارُ قَوْمٍ يَمْتَنِعُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ، بِشُرُوطٍ تُذْكَرُ.

لكن نقول: هنا عندنا خبران:

الخبر الأول: محمد صادق. هذا خبر صادق، فيصدق.

والخبر الثاني: مسيلمة صادق. هذا خبر كاذب، فيكذب.

لذلك قال: هذا الاعتراض مردود، لأنهما خبران: صادق، وكاذب.

* **قوله: وهو قسمان: تواتر، وآحاد:** أي أن الخبر ينقسم إلى نوعين باعتبار نقله، أما الخبر الشفاهي هذا لا يراد هنا، وإنما المراد الخبر المنقول، فنقل الخبر على نوعين:

النوع الأول: التواتر.

النوع الثاني: الآحاد .

والتواتر في اللغة:التتابع. وفي الاصطلاح: إخبار جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب لكثرتهم.

فعندنا عدد من الضوابط في المتواتر:

الأول: إخبار جماعة .

الثاني: الكثرة في الجماعة.

الثالث:امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب:

مسائل متعلقة بالتواتر:

المسألة الأولى: إذا جاءنا خبر تواتر، ويلاحظ أن التواتر لا يكون في السنة فقط، وإنما قد يكون في الأخبار التي يتناقلها الناس فيما بينهم.

مثال الأخبار في السنة: إخبار الصحابة ﷺ أن النبي ﷺ كان يصلي. فهذا

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الْأُولَى: التَّوَاتُرُ يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَخَالَفَ السُّمَنِيَّةُ، إِذْ حَصَرُوا مَدَارِكَ الْعِلْمِ فِي الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، لَنَا: الْقَطْعُ بِوُجُودِ الْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ، وَالْأُمَمِ الْخَالِيَةِ، لَا حِسًّا، وَلَا عَقْلاً، بَلْ تَوَاتُرًا، وَأَيْضًا الْمُدْرَكَاتُ الْعَقْلِيَّةُ كَثِيرَةٌ، مِنْهَا حَصْرُكُمُ الْمَذْكُورَ،..

تواتر، ولكن يسمونه: تواتر معنوي.

وهناك تواتر لفظي مثل ما نقل عن النبي ﷺ أنه قال: «من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[1] ومثل ذلك: أخبار المسح على الخفين فقد تواترت تواتراً معنوياً.

وكذلك في غير السنة تكون هناك أخبار متواترة مثل وجود البلدان التي لم نشاهدها، فهناك دولة اسمها سويسرا، وأخرى اسمها بريطانيا، تواترت الأخبار بوجودها فنحن نجزم بوجود هذه البلدان، وهكذا غيرها من الأخبار.

* **قوله: التواتر يفيد العلم**: أي أن التواتر يفيد الجزم باتفاق الأمة المسلمة.

* **قوله: وخالف السمنية**: السمنية طائفة من الهنود غير مسلمين.

لماذا يدخل الأصوليون هؤلاء القوم؟

لأنهم هم يريدون لمتعلم هذا العلم أن يعرف جميع الاختلافات في المسائل ولذلك حتى الخلاف الشاذ يذكرونه حتى يتمكن دارس هذا العلم من معرفة الحجج ورد شبهات المخالفين في كل مسألة.

ماذا قالت السمنية؟ قالوا: نحصر مدارك العلم في الحواس الخمس، فإنه لا يوجد علم إلا ما أدركناه بالحواس الخمس، لأن الأخبار قد يكون فيها شبهات

---

(١) أخرجه البخاري(١١٠) ومسلم في المقدمة(٣).

فَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا لَكُمْ، وَلَيْسَ حِسِيًّا، بَطَلَ قَوْلُكُمْ، وَإِلَّا فَهُوَ جَهْلٌ؛ فَلاَ يُسْمَعُ.

وقد يكون فيها خطأ وقد يكون فيها ظن كاذب، وحينئذ فلا نأخذ العلم والقطع من الأخبار المتواترة.

أجيب عن هذا الاستدلال بأجوبة:

الأول: أن الناس يجزمون بوجود بلدان لم يشاهدوها بحواسهم أو لم يدركوها بحواسهم الخمس ومع ذلك يجزمون بها، وإنما ذلك بواسطة الخبر المتواتر. وهكذا أيضاً فيما يتعلق بالأمم الخالية، سواء كانت قريبة أو بعيده قوم هود، وقوم عاد أو مثلاً وجود هتلر وغير ذلك من الأخبار التي تنقل بالتواتر، وهذه ليس دليلها الحس وليس دليلها العقل، وإنما دليلها الأخبار المتواترة، فدل ذلك على أن جميع العقلاء يستفيدون العلم من الأخبار المتواترة.

الدليل الثاني: هم قالوا: نحصر مدارك العلم في الحواس الخمس، لكن جميع الناس يجزمون بأمور أدركوها بعقولهم وإن لم يدركوها بالحواس الخمس فهذا أيضا دليل آخر على نقض قولهم بانحصار العلم في المدركات الحسية.

الدليل الثالث: أنتم تقولون: ينحصر العلم في المدركات بالحس، ما دليلكم؟ هل هناك دليل حسي يدل على هذا الحصر؟ فننقض مذهبهم بقولهم، فالحصر ليس له دليل حسي مما يدل على بطلان مذهبكم.

* **قوله: فإن كان معلوماً لكم**: أي إن كان حصركم العلم في المدركات الحسية معلوماً لكم مجزوماً به.

* **قوله: وليس حسياً بطل قولكم**: أي أن الحصر هذا ليس حسياً وإلا فيكون قولكم بانحصار الأمور العلمية في المدركات الحسية جهل، وحينئذ لا يسمع لأنكم لم تقيموا عليه دليلاً حسياً على حسب مذهبكم.

قَالُوا: لَوْ أَفَادَ الْعِلْمَ لَمَا خَالَفْنَاكُمْ.

قُلْنَا: عِنَادٌ وَاضْطِرَابٌ فِي الْعَقْلِ وَالطَّبْعِ، ثُمَّ يَلْزَمُكُمْ تَرْكُ الْمَحْسُوسَاتِ لِمُخَالَفَةِ السُّوفِسْطَائِيَّةِ.

قالوا: لو كان الخبر متواتراً يفيد العلم ما خالفناكم، فنحن لم نستفد العلم، فلو كنتم تستفيدون العلم لاستفدناه مثلكم.

قلنا: مخالفاتكم هذه من باب العناد، وليست مخالفة حقيقية،أو هذا من باب اضطراب العقول عندكم والطبع.

الجواب الثاني:أنه لا يلزم من وجود الخلاف انتفاء القطع، فأنا قد أجزم بشيء وأقطع به، لكن غيري أصلاً لم يطلع عليه ولم يعرفه لا ظناً ولا علماً، أنتم الآن أيها المسلمون تجزمون بصحة القرآن وأنه كلام الله جل وعلا جزماً،لكن هناك بعض الناس لا يعرفون القرآن، وبعض الناس يخالفونكم ويقولون: هذا الكلام ليس كلام رب العالمين؛ ووجود هذا الخلاف لا ينفي القطع، كذلك في مسألتنا وجود الخلاف لا ينفي القطع.

ويدل على هذا أن السفسطائية ينكرون إدراك العلم بواسطة الحس. والسفسطائية قوم من اليونانيين يقولون: المدركات الحسية لا نجزم بها. بعضهم يقول:لا أجزم إلا بوجود نفسي. وبعضهم يقول: حتى نفسي لا أجزم بها، فإنه يمكن أن الذي كان بالأمس ليس كاليوم. وبعضهم يقول: هذا العمود الموجود أمامي لا أجزم به ألا يمكن أن يكون هذا العمود مثل السراب، فإننا عندما نشاهد السراب نظنه الماء ولا يكون في حقيقة الأمر كذلك فهو ليس بماء، فمن الممكن أن يكون هذا العمود تصويراً تلفزيونياً وتظنه عموداً، أو يكون غير ذلك؛ هذا قول السفسطائية.

....

فنقول للسمنية: السفسطائية مخالفون لكم في الحسيات ولو كان وجود الخلاف ينفي القطع لوجب عليكم أن تنفوا القطع في المحسوسات، وبالتالي ينتقض مذهبكم.

الثَّانِيَةُ: الْعِلْمُ التَّوَاتُرِيُّ ضَرُورِيٌّ عِنْدَ الْقَاضِي، نَظَرِيٌّ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ، وَوَافَقَ كُلاًّ آخَرُونَ.

الْأَوَّلُ: لَوْ كَانَ نَظَرِيًّا، لَـمَا حَصَلَ لِمَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ، كَالنِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ، وَلِأَنَّ الضَّرُورِيَّ مَا اضْطَرَّ الْعَقْلُ إِلَى التَّصْدِيقِ بِهِ، وَهَذَا كَذَلِكَ.

---

* **قوله:الثانية: العلم التواتري ضروري**:هذه مسألة ثانية، تقرر معنا أن الخبر المتواتر يفيد القطع والجزم، هل هذا العلم والجزم ضروري أو نظري؟ ما المراد بالضروري والنظري؟

الضروري الذي تسلم به النفوس بمجرد سماعه بدون أي استدلال.

والنظري هو المجزوم به، لكن يحتاج إلى دليل، ويحتاج إلى الاستدلال.

مثال ذلك: ١+١ كم تساوي؟ تساوي اثنين، ولا تحتاج إلى حساب، وتجزم به، إذن هذا علم ضروري.

مثال آخر ٦ x ١٢ = ٧٢، جزمتم به لكن بعد حساب، فيكون هذا علماً نظرياً مجزوماً به، لكنه يحتاج إلى استدلال أو إلى حساب.

هل المتواتر نظري أو ضروري؟

فيه قولان:

طائفة تقول:إن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى استدلال. قالوا: لأن الصبيان والنساء بمجرد وجود الخبر المتواتر يصدقون به ولو كان يحتاج التصديق بالمتواتر إلى استدلال لـما استفاد هؤلاء الجزم والعلم،لأنهم ليسوا من أهل الاستدلال. فدل ذلك على أن العلم المستفاد من التواتر ضروري.

الثَّانِي: لَوْ كَانَ ضَرُورِيًّا، لَمَا افْتَقَرَ إِلَى النَّظَرِ فِي الْمُقَدِّمَتَيْنِ، وَهِيَ اتِّفَاقُهُمْ عَلَى الْإِخْبَارِ، وَعَدَمُ تَوَاطُئِهِمْ عَلَى الْكَذِبِ،

وَالْخِلَافُ لَفْظِيٌّ، إِذْ مُرَادُ الْأَوَّلِ بِالضَّرُورِيِّ: مَا اضْطُرَّ الْعَقْلُ إِلَى تَصْدِيقِهِ، وَالثَّانِي: الْبَدِيهِيُّ: الْكَافِي فِي حُصُولِ الْجَزْمِ بِهِ تَصَوُّرُ طَرَفَيْهِ، وَالضَّرُورِيُّ مُنْقَسِمٌ إِلَيْهِمَا ؛ فَدَعْوَى كُلٍّ، غَيْرُ دَعْوَى الْآخَرِ، وَالْجَزْمُ بِهِ حَاصِلٌ عَلَى الْقَوْلَيْنِ.

الدليل الثاني: أن العقول تصدق بالخبر المتواتر بمجرد ورود الخبر المتواتر بدون حاجة إلى استدلال فكان المستفاد من الخبر المتواتر علماً ضرورياً.

القول الثاني: يقول بأن الخبر المتواتر لا يفيد العلم الضروري وإنما يفيد العلم النظري الاستدلالي. قالوا: هناك شروط في الخبر المتواتر منها: وجود الكثرة، ومنها ألا يكون مستنداً إلى أمر حسي، فحينئذ نحتاج إلى استدلال لمعرفة هل هذه الشروط متوفرة في الخبر أو لا؟ فإنه لو كان العلم المستفاد من المتواتر ضرورياً لما احتاج إلى النظر في المقدمتين .

ما المقدمتان؟

المقدمة الأولى: أن المخبرين قد اتفقوا على خبر واحد.

والمقدمة الثانية: أنهم لم يتواطئوا على الكذب.

قال المؤلف: **هذا الخلاف لفظي**: كيف يكون خلافاً في الألفاظ؟

قال: لأن المصطلحات عندهم متغايرة لأن الضروري عند الأولين ما اضطر العقل إلى تصديقه ولو كان بناء على دليل.

وأصحاب القول الثاني يقولون: الضروري هو الذي لا نحتاج معه إلى دليل.

....

والثاني: يعني على القول الثاني يكون المراد بالعلم الضروري هو العلم البديهي الذي بمجرد وروده على العقل يصدق به بمجرد تصور الطرفين، عندما تقول: هناك بلد اسمها فرنسا بمجرد تصور هذا يصدق به الذهن فهم حينئذ قد اختلفوا في مفهوم الضروري، هل هو الذي يصدق به العقل اضطراراً سواء احتاج إلى دليل أو لم يحتج، أو أن الضروري لا يكون ضرورياً إلا إذا لم يحتج إلى دليل ولاختلافهم في معنى الضروري اختلفوا.

ولذلك قال: إن الضروري ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يضطر العقل إلى تصديقه سواء بدليل أو بدون دليل.

والثاني: أن الضروري هو الذي لا يحتاج إلى دليل، وحينئذ فيكون كل من أصحاب القولين يقرر شيئاً مغايراً لما يقرره الآخر، لأن كلاً منهما يسير على مصطلح مغاير للآخرين؛ واستفادة الجزم من الخبر المتواتر محل اتفاق بين أصحاب القولين السابقين.

الثَّالِثَةُ: قِيلَ: مَا حَصَّلَ الْعِلْمَ فِي وَاقِعَةٍ، أَوْ لِشَخْصٍ، أَفَادَهُ فِي غَيْرِهَا، وَلِغَيْرِهِ مِمَّنْ شَارَكَهُ فِي السَّمَاعِ، مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ،.........................

---

* **قوله: الثالثة:** يعني المسألة الثالثة من مسائل التواتر: هل إذا استفدنا العلم بسبب من الأسباب في أي واقعة ثم وجد ذلك السبب في مسألة أخرى فهل نستفيد العلم من المسألة الثانية؟ مثال ذلك: أخبرنا عشرة أشخاص بحصول أمر من الأمور وهؤلاء العشرة أشخاص كل واحد من جهة وليس بينهم أي معرفة فاستفدنا العلم من أخبارهم، ثم جاءونا بعد سنة .نفس الأشخاص .وأخبروا بواقعة أخرى، هل يلزمنا استفادة العلم لكوننا قد استفدنا العلم من أخبارهم في السنة الأولى؟ وهل يلزم أن نستفيد العمل من خبرهم الثاني في السنة الثانية؟ وهل بينهما ترابط؟

قال المؤلف فيه أقوال:

فقالت طائفة: **ما حصل العلم في واقعة أو لشخص:** فإنه يفيد العلم في غير تلك الواقعة، ويحصل العمل لغير ذلك الشخص الأول. أخبرك عشرة بخبر فاستفدت منه اليقين فجاءوا إلى زيد فاخبروه، فهل يجب أن يستفيد الثاني العلم مثلما استفاد الأول؟

قال: أو لشخص أفاده في غيرها: يعني في غير تلك الواقعة.

قال: ولغيره ممن شاركه في السماع، من غير اختلاف: يعني أفاد الثاني الذي شاركه في السماع، من غير اختلاف في الأحوال.

والقول الثاني: أنه لا يلزم من استفادة العلم بسبب في قضية أن يفيد ذلك السبب العلم في قضية أخرى أو لشخص آخر لاختلاف الطبائع ولاختلاف الوقائع ولاختلاف الأحوال.

وَهُوَ صَحِيحٌ إِنْ تَجَرَّدَ الْخَبَرُ عَنِ الْقَرَائِنِ، أَمَّا مَعَ اقْتِرَانِهَا بِهِ ؛ فَيَجُوزُ الِاخْتِلَافُ، إِذْ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَسْمَعَ اثْنَانِ خَبَرًا، يَحْصُلُ لِأَحَدِهِمَا الْعِلْمُ بِهِ، لِقَرَائِنَ احْتَفَّتْ بِالْخَبَرِ، اخْتُصَّ بِهَا دُونَ الْآخَرِ، وَإِنْكَارُهُ مُكَابَرَةٌ.

وَيَجُوزُ حُصُولُ الْعِلْمِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ مَعَ الْقَرَائِنِ، لِقِيَامِهَا مَقَامَ الْمُخْبِرِينَ فِي إِفَادَةِ الظَّنِّ وَتَزَايُدِهِ حَتَّى يُجْزَمَ بِهِ، كَمَنْ أَخْبَرَهُ وَاحِدٌ بِمَوْتِ مَرِيضٍ مُشْفٍ، ثُمَّ مَرَّ بِبَابِهِ ؛ فَرَأَى تَابُوتًا بِبَابِ دَارِهِ، وَصُرَاخًا، وَعَوِيلاً، وَانْتِهَاكَ حَرِيمٍ، وَلَوْلَا إِخْبَارُ الْمُخْبِرِ، لَجَوَّزَ مَوْتَ آخَرَ.

القول الثالث:أن ما أفاد العلم في واقعة أو لشخص فإنه يفيد العلم لغيره وفي غير تلك الوقعة بشرط ألا تكون هناك قرائن أخرى غير الخبر.

قال:وهو صحيح إذا تجرد الخبر عن القرائن: يعني هذا القول صحيح بشرط ألا تكون هناك قرائن أخرى غير الخبر، إما مع وجود القرائن مع الخبر فإنه يجوز الاختلاف بحيث يفيد سببٌ العلم لشخص ولا يفيد لشخص آخر، إذ لا يبعد أن يسمع اثنان خبراً يحصل ذلك الخبر العلم لأحدهما دون الآخر لوجود قرائن احتفت بالخبر اختص بها الأول دون الثاني، وإنكار التفريق بين هذين الأمرين يكون مكابرة.

ويستدل على هذا بأن خبر الواحد مفيد للظن عند المؤلف كما تقدم.

قال المؤلف: **ويجوز حصول العلم بخبر الواحد مع القرائن:** يعني قد يقترن بالخبر قرائن تجعله يفيد العلم،ومثل لذلك بمسألة: أخبرك مخبر واحد بأن زيداً قد مات، لو لم يوجد إلا الخبر لم تستفد إلا الظن وإن كان ثقة؛ لكن قد يحتف بالخبر قرائن فتستفيد العلم، مثال ذلك: أن تعلم أن ذلك الشخص المخبر

....

بموته مريض، وأن مرضه خطير، ولما مررت ببيته وجدتهم قد أخذوا النعش ووضعوه عنده، وسمعت أصوات بكاء في ذلك البيت، والناس يقبلون ويدبرون على ذلك البيت من أجل التعزية، ونحو ذلك. فهذه القرائن مع الخبر السابق استفدت بها العلم، فدل ذلك على أن القرائن قد تجعل هناك فرقاً بين أخبار الشخص الواحد، فهكذا خبر الجماعة.

وهذه المسألة ترجع إلى أصل وهو: هل استفادة العلم ناتجة من الصفات النفسية التي تكون عند المكلف، أو هي ناتجة من الأدلة الخارجية؟

فإن قلت: إن العلم والظن مستفاد من الأدلة الخارجية دون أن يكون للنفس أي أثر فحينئذ، إذا أخبر عشرة بقضية فاستفدت العلم فيجب أن تستفيد العلم بخبر أولئك الأشخاص في أي قضية أخرى.

وإذا استفاد زيد العلم من خبر أولئك العشرة يجب أن يستفيد عمرو العلم من خبر أولئك العشرة لأن العلم مستفاد من الأدلة الخارجية وليس من الصفات النفسية. وهذا المذهب منسوب إلى المعتزلة وقد سار المؤلف على طريقتهم.

والأشاعرة يقولون:العلم مستفاد من الصفات النفسية، والأمور الخارجية ليس لها أي تأثير بناء على قولهم في الأسباب: أن الأسباب غير مؤثرة وإنما هذا عائد إلى أمور نفسية، وبالتالي قد يخبر العشرة بخبر فنستفيد العلم ثم يخبرونا غداً بخبر آخر فلا نستفيد منه العلم.

وأهل السنة يقولون: لكل من الأمرين تأثير، النفس وقوتها، وصفاء الذهن، ووجود الشكوك في النفس، هذه كلها مؤثره،كذلك الأمور الخارجية من نوع المخبرين،وعدد المخبرين،ونوع القضية المخبر بها، إلى غير ذلك كل

....

هذه لها تأثير في تحصيل العلم وعدم تحصيله.

ولذلك نقول: الصواب أن ما أفاد العلم في قضية قد يفيده في غيرها وقد لا يفيده، لأن الصفات النفسية لها تأثير في تحصيل العلم وإن لم يكن التأثير منحصراً فيها، بل الأدلة الخارجية أيضاً لها تأثير.

الرَّابِعَةُ: شَرْطُ التَّوَاتُرِ: إِسْنَادُهُ إِلَى عِيَانٍ مَحْسُوسٍ، لِاشْتِرَاكِ الْمَعْقُولَاتِ، وَاسْتِوَاءِ الطَّرَفَيْنِ وَالْوَاسِطَةِ..

المسألة الرابعة: شروط التواتر، فيشترط في التواتر عدد من الشروط:

الشرط الأول: أن يكون الخبر مستنداً إلى أمر حسي،فإنك لو أخبرت عن ظنونك، وأنا أخبرت عن ظنوني، حينئذ هذه مجرد ظنون وبالتالي لو أخبر مائة شخص بظنونهم فإنك لا تستفيد العلم . مثال ذلك: قلت: فلان عنده تصرفات مريبة، أظن أنه متفق مع العدو. هل أنت أسندته إلى أمر حسي أم إلى ظنك؟ لو جاءنا ألف شخص أو مائة ألف شخص أو مليون شخص وأخبروا عن ظنونهم بظن موافق مماثل لذلك الظن هذا ليس من المتواتر؛ لأنهم لم يسندوه إلى أمر محسوس.

والأمور المحسوسة قد تكون برؤية، أو بسماع أو بذوق أو بشم أو بلمس.

قال: لاشتراك المعقولات، أي أن المعقولات من غير الحسيات يقع الاتفاق عليها ولو لم تكن صحيحة.

الشرط الثاني: وجود كثرة في الرواة، فلو أخبر قلة لم يحصل هناك تواتر ويشترط في هذه الكثرة أن تكون في جميع طبقات الإسناد،إذ لو كان في الزمان الأول خبر آحاد و في الزمان الثاني تواتر الخبر،فلا يعد متواتراً، إذن لابد أن يكون التواتر في جميع طبقات الإسناد،وتكون كثرة عدد الرواة في جميع طبقات الإسناد.

قال المؤلف: **واستواء الطرفين:** يعني طرفي الخبر من أوله وآخره والواسطة بينهما لابد أن يكوْن الجميع في عدد التواتر؛ لكن كلمة: (استواء) ليست مقصوده، وإنما المراد وجود عدد التواتر ولو لم لكن هناك استواء.

فِي كَمَالِ الْعَدَدِ.

وَأَقَلُّ مَا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ، قِيلَ: اثْنَانِ، وَقِيلَ: أَرْبَعَةٌ، وَقِيلَ: خَمْسَةٌ، وَقِيلَ: عِشْرُونَ، وَقِيلَ سَبْعُونَ، وَقِيلَ غَيْرُ ذَلِكَ، وَالْحَقُّ أَنَّ الضَّابِطَ حُصُولُ الْعِلْمِ بِالْخَبَرِ ؛ فَيُعْلَمُ إِذَنْ حُصُولِ الْعَدَدِ، وَلَا دَوْرَ، إِذْ حُصُولُ الْعِلْمِ مَعْلُولُ الْإِخْبَارِ وَدَلِيلُهُ، كَالشِّبَعِ وَالرِّيِّ، مَعْلُولُ الْمُشْبِعِ وَالْمُرْوِيِّ وَدَلِيلُهُمَا، وَإِنْ لَمْ يُعْلَمِ ابْتِدَاءً الْقَدْرُ الْكَافِي مِنْهُمَا. وَمَا ذُكِرَ مِنَ التَّقْدِيرَاتِ تَحَكُّمٌ، لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ،..............

فالتماثل غير مشترط مثال ذلك: لو كان في الزمان الأول شاهد الحادث ألف ولم يخبر عنهم إلا سبعمائة، بحيث يخبر الواحد من الجيل الثاني عن اثنين أو ثلاثة من الجيل الأول. هنا لم ينتف التواتر مع عدم استواء الطرفين.

قال: في كمال العدد: أي لابد من وجود عدد كامل في الأخبار المتواترة.

هل هذا العدد محدد؟

قال طائفة: نعم محدد،بعضهم يقول:اثنان. وبعضهم يقول:أربعة مثل عدد شهود الزنا، وبعضهم يقول:خمسة. وبعضهم يقول: سبعمائة. أقوال عديدة. وهذه الأقوال ليس عليها أدلة، وحينئذ لا يمكن أن نقول بشيء منها، لأن التقديرات لابد فيها من دليل شرعي واضح. وبالتالي نقول: عدد التواتر يعلم بوجود اليقين، فإذا استفدت اليقين في خبر حصل حينئذ عدد التواتر ولا يقول أحد: هذا دور، بحيث إنك تقول: العلم مستفاد من التواتر. والتواتر مفيد للعلم؛ وبالتالي ما نخرج بشيء تكون دائرة مفرغة، لأننا نقول بأن حصول العلم نتيجة لوجود خبر التواتر، وحينئذ لا يكون هناك دور لأن النتيجة لا تحصل إلا بعد حصول السبب، والدور لابد أن يكون بعضها مرتبطاً بالآخر.

نَعَمْ، لَوْ أَمْكَنَ الْوُقُوفُ عَلَى حَقِيقَةِ اللَّحْظَةِ الَّتِي يَحْصُلُ لَنَا الْعِلْمُ بِالْمُخْبَرِ عَنْهُ فِيهَا، أَمْكَنَ مَعْرِفَةُ أَقَلِّ عَدَدٍ يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِخَبَرِهِ، لَكِنَّ ذَلِكَ مُتَعَذِّرٌ، إِذِ الظَّنُّ يَتَزَايَدُ بِزِيَادَةِ الْمُخْبِرِينَ تَزَايُدًا خَفِيًّا تَدْرِيجِيًّا، كَتَزَايُدِ النَّبَاتِ، وَعَقْلِ الصَّبِيِّ، وَنُمُوِّ بَدَنِهِ، وَضَوْءِ الصُّبْحِ، وَحَرَكَةِ الْفَيْءِ ؛ فَلاَ يُدْرَكُ.

ونمثل لهذا بمثال: ما هو المقدار الذي يشبعك من الخبز؟

الجواب: لا أدري، متى شبعت أعلمتك بالمقدار، فحينئذ أنت تستفيد معرفة مقدار الذي يحصل به الشبع إذا حصلت النتيجة وهي الشبع. فهكذا في التواتر.

قال: لو أمكن الوقوف على حقيقة اللحظة: أي التي ينتقل بها الإدراك من الظن إلى العلم إذا عرفناها فإننا سنخبرك بعدد التواتر لكن الأمر ليس كذلك،إذ ليس هناك لحظة دقيقة ينتقل بها الإنسان من حال لآخر. انتقال الإنسان من الجوع إلى الشبع، هل توجد لحظة دقيقة بحيث نعطيك لها وزنا؟ هكذا أيضا فيما يتعلق بالأشياء التي تحصل تدريجياً في عقل الإنسان،متى يقال: أن الإنسان قد عقل أو حصل عنده العقل؟ ليس هناك لحظة دقيقة لأنه تدريجي وهكذا في القضايا التي ذكر المؤلف مثل الصبح وحركة الفيء الذي هو الظل.

فحينئذ شروط التواتر هي.

أولاً: الاستناد إلى حس.

ثانياً: حصول عدد كثير من الرواة يستحيل تواطؤهم على الكذب.

ثالثاً: أن يكون ذلك العدد في جميع طبقات الإسناد.

وَلَا تُشْتَرَطُ عَدَالَةُ الْمُخْبِرِينَ، وَلَا إِسْلَامُهُمْ ؛ لِأَنَّ مَنَاطَ حُصُولِ الْعِلْمِ الْكَثْرَةُ، وَلَا عَدَمُ انْحِصَارِهِمْ فِي بَلَدٍ، أَوْ عَدَدٍ، لِحُصُولِ الْعِلْمِ بِإِخْبَارِ الْحَجِيجِ، وَأَهْلِ الْجَامِعِ، عَنْ صَادٍّ عَنِ الْحَجِّ، أَوْ مَانِعٍ مِنَ الصَّلَاةِ، وَلَا عَدَمُ اتِّحَادِ الدِّينِ وَالنَّسَبِ لِذَلِكَ، وَلَا عَدَمُ اعْتِقَادِ نَقِيضِ الْمُخْبَرِ بِهِ، خِلَافًا لِلْمُرْتَضَى.

هناك أمور اشترطها بعض العلماء لكن الصواب أن هذه الأمور لا تشترط، ومن ذلك:

أولاً: عدالة الرواة، فإنه لو أخبر الكفار وهم غير مسلمين أو أخبر الفساق الذين لم يتواطئوا على الكذب ونعلم ونجزم بأنه لم يحدث بينهم تواطؤ فإننا نستفيد العلم بمثل ذلك، لأن حصول العلم في الخبر المتواتر مرجعه إلى كثرة الرواة وليس لعدالتهم أو إسلامهم.

ثانياً: لا يشترط في التواتر عدم انحصار رواة التواتر في بلد، لأنه لو أخبر الحجاج فقالوا: أننا قد شاهدنا الواقعة الفلانية في الحج فإننا حينئذ نستفيد العلم مع اختلاف مراتبهم ودرجاتهم وبلدانهم، مع أنه قد حواهم بلد، فكانوا في مكة زمناً. وهكذا لو أخبر أهل الجامع وقالوا: إن خطيب الجامع سقط أثناء الخطبة، فإننا نستفيد العلم والجزم بذلك، لأنهم جماعة كثيرة يستحيل تواطئهم على الكذب،وإن كانوا قد أخبروا على الإنفراد. فحينئذ أهل التواتر قد حصرهم جامع واحد.

ثالثاً: لا يشترط في أهل التواتر أن يكون دينهم مختلفاً، فقد يكون رواة المتواتر من أصحاب ديانة واحدة.

رابعاً: لا يشترط اختلاف أنسابهم.

خامساً: لا يشترط أن يكون المخبر عنده اعتقاد بنقيض خبر أهل التواتر، فلا يشترط في المخبر أن لا يجوز حصول خلاف المخبر به.

وَكِتْمَانُ أَهْلِ التَّوَاتُرِ مَا يُحْتَاجُ إِلَى نَقْلِهِ مُمْتَنِعٌ، خِلاَفًا لِلإِمَامِيَّةِ، لاِعْتِقَادِهِمْ كِتْمَانَ النَّصِّ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيٍّ.

لَنَا: أَنَّهُ كَتَوَاطُئِهِمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَهُوَ مُحَالٌ.

قَالُوا: تَرَكَ النَّصَارَى نَقْلَ كَلاَمِ عِيسَى فِي الْمَهْدِ.

ننتقل إلى مسألة أخرى وهي:

أهل التواتر هل يجوز أن يكتموا حادثة وقعت عندهم؟ يكون أهل التواتر قد علموا بشيء، هل يمكن أن يكتموا ذلك الخبر ولا يخبروا به؟

قال الشيعة: نعم، لأن الصحابة قد اجتمعوا مع النبي ﷺ في غدير خم وقد قرر النبي ﷺ أن الخلافة بعده لعلي رضي الله عنه ومع ذلك كتم الصحابة كلهم ذلك الخبر ولم يخبروا به أحداً.

نقول: فكيف عرفتم أنتم ذلك ومن أخبركم به؟

فنقول: أهل التواتر إذا علموا بشيء وكان ذلك الخبر مما يتطلع الناس إلى معرفته فلا يمكن أن يسكتوا عنه، لأن من سنة الله في الكون أن الغالب على البشر أن من اطلع على خبر عام قد شاهده الناس فإنه ينقله ويخبر به.

قال: لنا: أنه كتواطئهم على الكذب: أي أنه لا يجوز على أهل التواتر كتمان ما علموا، وأن هذا مثل تواطئهم على الكذب، وتواطؤهم على الكذب محال، وكذلك يمتنع ويستحيل تواطؤهم على الكتمان.

* **قوله:قالوا: ترك النصارى نقل كلام عيسى في المهد:**فإن النصارى قد وكذلك الأمم السابقة قد عملوا أن عيسى يتكلم في المهد، وقد شاهده أهل التواتر ومع ذلك لم ينقلوا كلامه في المهد على جهة التواتر وإنما نقله أفراد مما يدل على جواز كتمان أهل التواتر ما يحتاج إلى نقله من الأخبار.

قُلْنَا: لِأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ نُبُوَّتِهِ وَاتِّبَاعِهِمْ لَهُ، وَقَدْ نُقِلَ أَنَّ حَاضِرِي كَلاَمِهِ لَمْ يَكُونُوا كَثِيرِينَ.

وَفِي جَوَازِ الْكَذِبِ عَلَى عَدَدِ التَّوَاتُرِ خِلاَفٌ، الْأَظْهَرُ الْمَنْعُ عَادَةً، وَهُوَ مَأْخَذُ الْمَسْأَلَةِ الْمَذْكُورَةِ.

---

* **قوله: لأنه كان قبل نبوته واتباعهم له...**: أي أن كلام عيسى عليه السلام في المهد لم يشاهده أهل التواتر، وعندما تكلم عيسى في المهد إنما كان عنده آحاد، فليس هناك تواتر حتى تقولوا: إن أهل التواتر قد كتموا؛ ولأن هذا كان قبل نبوة عيسى وقبل تطلع الناس له واستشعارهم لأهمية نقل ما يتكلم به.

* **قوله: وفي جواز الكذب على عدد التواتر خلاف**: هل يمكن أن يوجد أهل تواتر ويكذبوا؟

ذكر أن هناك خلافاً في المسألة بني عليه الخلاف السابق الذي بين الجمهور وبين الإمامية.

الثَّانِي: الْآحَادُ، وَهُوَ مَا عَدِمَ شُرُوطَ التَّوَاتُرِ أَوْ بَعْضَهَا، وَعَنْ أَحْمَدَ ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ فِي حُصُولِ الْعِلْمِ بِهِ، قَوْلَانِ:

الْأَظْهَرُ: لَا، وَهُوَ قَوْلُ الْأَكْثَرِينَ.

وَالثَّانِي: نَعَمْ، وَهُوَ قَوْلُ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ.

---

* **قوله: الثاني:** يعني القسم الثاني من أقسام الأخبار،وقد تقدم أن القسم الأول هو المتواتر.

* **قوله: الآحاد: وهو ما عدم شروط التواتر أو بعضها:** أي أن تعريف خبر الآحاد هو ما عدم أحد شروط التواتر السابقة أو جميعها.

ما هي شروط التواتر؟

أولاً:الاستناد إلى حس.

ثانياً:حصول عدد كثير من الرواة يستحيل تواطؤهم على الكذب.

ثالثاً:أن يكون ذلك العدد في جميع طبقات الإسناد .

* **قوله: وعن أحمد رحمه الله في حصول العلم به، قولان:**من المسائل المشهورة في علم الأصول مسألة مفاد خبر الواحد، ماذا يستفاد من الآحاد؟

تقدم معنا أن هناك قولين:

طائفة يقولون: أنه يفيد الظن. وطائفة يقولون: أنه يفيد العلم.

وينبغي أن يلاحظ هنا أمور:

الأمر الأول: أن الخلاف هنا لم يورد على محله، وذلك أنه لا يقول أحد بأن كل خبر واحد يفيد العلم كأخبار الكذابين وأخبار المجاهيل، وأخبار من خف ضبطه، لا يقول أحد بأنها تفيد العلم، وإنما المسألة خاصة بأخبار أهل الصدق في الأحاديث النبوية.

وَقِيلَ: مَحْمُولٌ عَلَى مَا نَقَلَهُ آحَادُ الْأَئِمَّةِ الْمُتَّفَقِ عَلَى عَدَالَتِهِمْ وَثِقَتِهِمْ وَإِتْقَانِهِمْ مِنْ طُرُقٍ مُتَسَاوِيَةٍ، وَتَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ، كَأَخْبَارِ الشَّيْخَيْنِ: الصِّدِّيقِ، وَالْفَارُوقِ، رَضِيَ الله عَنْهُمَا، وَنَحْوِهِمَا.

الْأَوَّلُونَ: لَوْ أَفَادَ الْعِلْمَ لَصَدَّقْنَا كُلَّ خَبَرٍ نَسْمَعُهُ، وَلَمَا تَعَارَضَ خَبَرَانِ، ...

الأمر الثاني: أن أخبار الآحاد من أهل الصدق في غير الأحاديث النبوية بالاتفاق أنها لا تفيد العلم.

ولذلك فإن بعض الأدلة الآتية لم ترد في محل النزاع.

قال المؤلف: الأظهر من أقوال أحمد أنها لا تفيد العلم. والقول الثاني: بأنها تفيد العلم.

وقيل بأن هذا المنقول عن أحمد وعن بعض المحدثين أنه يفيد العلم محمول على ما نقله الأئمة المتفق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم من طرق متساوية، أو ما تلقته الأمة بالقبول من مثل أخبار الشيخين. البخاري ومسلم. والأصل في إطلاق كلمة: (الشيخين) عند المحدثين يعني ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما، وهذا هو مراد جماهير الأصوليين لكلمة: (الشيخين) في هذا الموطن. فتفسير المؤلف للشيخين بـ(الصديق والفاروق)، هذا يخالف طريقة الأصوليين.

* **قوله: الأولون: لو أفاد العلم لصدقنا كل خبر نسمعه:** استدل الأولون القائلون بأن خبر الواحد لا يفيد العلم، قالوا: لو أفاد العلم لصدقنا كل خبر نسمعه، ويلاحظ أن كلامهم في كل خبر، بينما الذين يقولون بأنه يفيد العلم يقولون بذلك في الأخبار الصحيحة الواردة في الأحاديث النبوية النبوية.

* **قوله: ولما تعارض خبران:** أي أن خبر الواحد لو كان مفيداً للعلم لما

وَلَجَازَ نَسْخُ الْقُرْآنِ وَتَوَاتُرُ السُّنَّةِ بِهِ، وَلَجَازَ الْحُكْمُ بِشَاهِدٍ وَاحِدٍ، وَلَاسْتَوَى الْعَدْلُ وَالْفَاسِقُ، كَالتَّوَاتُرِ،..

تعارض خبران، وهذا استدلال بما هو خارج عن محل النزاع لأنه إذا تعارض خبران فإنه يخرج من محل النزاع، لأن شرط محل النزاع خبر صحيح في الحديث النبوي لم يوجد له معارض.

* **قوله: ولجاز نسخ القرآن به:** أي لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لجاز نسخ القرآن بخبر الواحد، لكنه لا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد مما يدل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم، فلو أفاد العلم لنسخ القرآن به.

وهذه المسألة خلافية فكيف يستدل بها، وسيأتي الكلام في أقوال أهل العلم فيها.

فحينئذ لا يصح أن تلزم خصمك بقولك في مسألة أخرى، وهكذا أيضاً نسخ متواتر السنة بواسطة أخبار الآحاد فيها خلاف سيأتي.

* **قوله: ولجاز الحكم بشاهد واحد:** استدلوا على ذلك، قالوا: لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لجاز الحكم بشهادة شاهد واحد، لأنها تفيد العلم.

أجيب عن هذا بجوابين:

الأول: أن هذا خارج محل النزاع، لأن شهادة الشهود ليست في الأحاديث النبوية.

الثاني: أن الحكم يكون بشهادة اثنين ونحن وإياكم نتفق أن شهادة الاثنين لا تفيد العلم.

* **قوله: ولاستوى العدل والفاسق،كالتواتر:** قالوا: لو كان خبر الواحد يفيد العلم لاستوى العادل والفاسق كما قلنا في التواتر.

قلنا: هذا خارج محل النزاع لأن النزاع في الخبر الصحيح.

وَاللَّـوَازِمُ بَاطِلَـةٌ، وَالِاحْتِجَـاجُ بِنَحْـوِ: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] غَيْرُ مُجْدٍ، لِجَوَازِ ارْتِكَابِ الْمُحَرَّمِ.

---

* **قوله: واللوازم باطلة:** يعني واللوازم السابقة باطلة فما أدى إليها فهو باطل.

* **قوله: والاحتجاج بنحو: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾:** أي أن الخصم الذي يقول: إن خبر الواحد يفيد العلم احتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقـرة: ١٦٩]" قالوا: لو كان خبر الواحد ظنياً لما جاز العمل به والاحتجاج به لأن الله تعالى نهى عن القول بما لا علم لنا به.

* **قوله: غير مجد، لجواز ارتكاب المحرم:** أي أن هذا الاستدلال غير مجدٍ لأن العقل يصور لنا أنه يمكن أن يرتكب الراوي الواحد المحرم فيكذب على الله عز وجل. وهذا الجواب أيضاً فيه ضعف، وليس مما يحتج به في الآية.

فالمقصود أن الخلاف في هذه المسألة ينبغي أن يحرر وأن يعرف محل الخلاف فإذا انحصر محل الخلاف وعرفناه سهلت علينا المسألة، وقد سبق معنا تحرير المسألة.

ثُمَّ فِيهِ مَسَائِلُ:

الْأُولَى: يَجُوزُ التَّعَبُّدُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ عَقْلاً، خِلاَفًا لِقَوْمٍ،

لَنَا: أَنَّ فِي الْعَمَلِ بِهِ دَفْعَ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ؛ فَوَجَبَ أَخْذًا بِالِاحْتِيَاطِ، وَقَوَاطِعُ الشَّرْعِ نَادِرَةٌ؛ فَاعْتِبَارُهَا يُعَطِّلُ أَكْثَرَ الْأَحْكَامِ، وَالرَّسُولُ ﷺ مَبْعُوثٌ إِلَى الْكَافَّةِ، وَمُشَافَهَتُهُمْ وَإِبْلَاغُهُمْ بِالتَّوَاتُرِ مُتَعَذِّرٌ؛ فَتَعَيَّنَتِ الْآحَادُ.

---

* قوله: الأولى: يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، خلافًا لقوم: المسألة الأولى: هل العقل يدل على التعبد بخبر الواحد قبل ورود الشرائع أو لا؟

لهم في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجب عقلاً أن نعمل بخبر الواحد واستدلوا على ذلك بأدلة.

الدليل الأول: أن عملنا بخبر الواحد يدفع الضرر الذي يحتمل حصوله لأن خبر الواحد يقول: اعملوا بهذا وإلا وقعت عليكم العقوبة، فإذا عملنا تأكدنا من أننا سنسلم من العقوبة، وحينئذ نحتاط بإعمال خبر الواحد.

وأجيب عن هذا بأنه قد يقول قائل بأن الاحتياط في ترك العمل بخبر الواحد،لأن الأصل بأن هذه الأشياء والمخلوقات ملك لله تعالى فلا نعمل فيها بدليل مظنون من أخبار الآحاد، فقد يقال: الاحتياط في ترك العمل.

الدليل الثاني: قالوا الأدلة القطعية نادرة، وحينئذ لابد من الانتقال إلى الأدلة الظنية ومنها خبر الواحد.

وأجيب عن هذا بأننا يمكن أن نعمل باستصحاب البراءة الأصلية والإباحة الأصلية، وبالتالي لا نحتاج إلى هذه الأدلة الظنية.

الدليل الثالث:أن اشتراط القطع في الأدلة قد يؤدي إلى تعطيل الأحكام،

الْخَصْمُ: خَبَرُ الْوَاحِدِ يَحْتَمِلُ الْكَذِبَ؛ فَالْعَمَلُ بِهِ عَمَلٌ بِالْجَهْلِ، وَامْتِثَالُ أَمْرِ الشَّرْعِ وَالدُّخُولُ فِيهِ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقٍ عِلْمِيٍّ.

وَأَجَابَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِالْمُعَارَضَةِ، بِأَنَّ الِاحْتِيَاطَ فِي التَّرْكِ، احْتِرَازًا مِنْ تَصَرُّفِ الْمُكَلَّفِ فِي نَفْسِهِ، الَّتِي هِيَ غَيْرُ مَمْلُوكَةٍ لَهُ، بِالظَّنِّ، وَفِيهِ خَطَرٌ، كَمَا قِيلَ فِي شُكْرِ الْمُنْعِمِ عَقْلاً.

وَعَنِ الثَّانِي: بِمَنْعِ التَّعْطِيلِ تَمَسُّكًا بِالنَّفْيِ الْأَصْلِيِّ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: بِأَنَّ الرَّسُولَ ﷺ إِنَّمَا كُلِّفَ إِبْلاَغَ مَنْ أَمْكَنَهُ إِبْلاَغُهُ دُونَ غَيْرِهِ.

وَالْمُعْتَمَدُ: أَنَّ نَصْبَ الشَّارِعِ عِلْمًا ظَنِّيًّا عَلَى وُجُوبِ فِعْلٍ تَكْلِيفِيٍّ، جَائِزٌ بِالضَّرُورَةِ.

والرسول ﷺ مبعوث إلى كافة الناس، ولا يمكن أن يبلغ النبي ﷺ كافة الناس بطريق التواتر وحينئذ ولم يبق لنا طريقة في تبليغ الأحكام إلا بطريق الآحاد.

وأجيب عن هذا بأنه قد يقال: إن النبي ﷺ إنما كلف بإبلاغ من يتمكن من تبليغه ولو كانوا آحاداً، وأما قضية التواتر فهي على الله تعالى.

* **قوله: الخصم: خبر الواحد يحتمل الكذب؛ فالعمل به عمل بالجهل:** هذا هو القول الثاني: أنه لا يجوز عقلاً العمل بخبر الآحاد لاحتمال ورود الكذب فيه، وحينئذ يكون عملاً بالكذب وبالجهل ولا بد من أن نعلم بالأحكام الشرعية بطريق قطعي.

والجواب عن هذا بأن هذا احتمال غير مستند إلى دليل، بل مخالف لقرائن الأحوال ومن ثم لا يلتفت إليه.

ثُمَّ الْمُنْكِرُ، إِنْ أَقَرَّ بِالشَّرْعِ ؛ فَتَعَبُّدُهُ بِالْحُكْمِ بِالْفُتْيَا، وَالشَّهَادَةِ، وَالاجْتِهَادِ فِي الْوَقْتِ، وَالْقِبْلَةِ، وَنَحْوِهَا مِنَ الظَّنِّيَّاتِ، يَنْقُضُ قَوْلَهُ، وَإِلَّا ؛ فَمَا ذَكَرْنَاهُ قَبْلُ يُبْطِلُهُ، ثُمَّ إِذَا أَقَرَّ بِالشَّرْعِ، وَعَرَفَ قَوَاعِدَهُ وَمَبَانِيَهُ وَافَقَ.

القول الثالث: بأن العمل بخبر الواحد عقلاً جائز، ليس بواجب ولا محرم ويقول حينئذ نجيب عن قول أولئك القائلين بأنه لا يجوز العمل بخبر الواحد بأن الشريعة قد وردت بالعمل بخبر الواحد كما في العمل بشهادة الشهود وبقول المفتي، وكذلك جاءت الشريعة بالعمل بالظن في قضايا كثيرة . مثل ما لو اختلفت القبلة على الإنسان فإنه يعمل بظنه وأن المخالف لا يقر بالشريعة فلابد أولا أن نخاطبه بأساسيات الشرع ثم نخاطبه بهذه القضية.

الثَّانِيَةُ: الْجُمْهُورُ عَلَى جَوَازِ التَّعَبُّدِ بِهِ سَمْعًا، خِلَافًا لِبَعْضِ الْقَدَرِيَّةِ وَالظَّاهِرِيَّةِ، لَنَا: وُجُوهٌ:

الْأَوَّلُ: لَوْ لَمْ يَكُنْ، لَكَانَ تَبْلِيغُ النَّبِيِّ ﷺ الْأَحْكَامَ إِلَى الْبِلَادِ عَلَى أَلْسِنَةِ الْآحَادِ عَبَثًا، وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ، وَتَبْلِيغُهُ كَذَلِكَ تَوَاتُرِيٌّ، فَإِنْ قِيلَ: اقْتَرَنَ بِهَا مَا أَفَادَ الْعِلْمَ، قُلْنَا: لَمْ يُنْقَلْ، وَالْأَصْلُ عَدَمُهُ، وَمُجَرَّدُ الْجَوَازِ لَا يَكْفِي.

الثَّانِي: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَيْهِ، وَتَوَاتُرُهُ عَنْهُمْ تَوَاتُرًا مَعْنَوِيًّا، كَقَبُولِ الصِّدِّيقِ خَبَرَ الْمُغِيرَةِ وَمُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ فِي الْجَدَّةِ، وَعُمَرَ خَبَرَ حَمَلِ بْنِ مَالِكٍ فِي غُرَّةِ الْجَنِينِ، وَخَبَرَ الضَّحَّاكِ فِي تَوْرِيثِ الْمَرْأَةِ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا، وَخَبَرَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي الْمَجُوسِ، وَعُثْمَانَ خَبَرَ فُرَيْعَةَ بِنْتِ مَالِكٍ فِي السُّكْنَى، وَعَلِيٍّ خَبَرَ الصِّدِّيقِ فِي غُفْرَانِ الذَّنْبِ بِصَلَاةِ الرَّكْعَتَيْنِ، وَالِاسْتِغْفَارِ عَقِيبَهُ، وَرُجُوعُ الْكُلِّ إِلَى خَبَرِ عَائِشَةَ فِي الْغُسْلِ بِالْتِقَاءِ الْخِتَانَيْنِ، وَاسْتِدَارَةِ أَهْلِ قُبَاءَ إِلَى الْكَعْبَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، فِي قَضَايَا كَثِيرَةٍ، وَدَعْوَى اقْتِرَانِ مَا أَفَادَ الْعِلْمُ بِهَا مَرْدُودَةٌ بِمَا سَبَقَ، وَبِقَوْلِ عُمَرَ فِي خَبَرِ الْغُرَّةِ: لَوْ لَمْ نَسْمَعْ هَذَا لَقَضَيْنَا بِغَيْرِهِ، وَظَاهِرُهُ الرُّجُوعُ إِلَى مُجَرَّدِ الْخَبَرِ.

كانت المسألة السابقة في التعبد بخبر الواحد من الجهة العقلية، وهذه المسألة الثانية من جهة السمع، هل ورد دليل شرعي سمعي يدل على العمل بخبر الآحاد أو لا؟

اختلف أهل العلم فيها إلى قولين:

القول الأول: قاله بعض المعتزلة وبعض القدرية بأنه لا يجوز العمل بأخبار الآحاد، واستدلوا على ذلك بأمور:

قَالُوا: رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَبَرَ ذِي الْيَدَيْنِ، وَالصِّدِّيقُ خَبَرَ الْمُغِيرَةِ، وَعُمَرُ خَبَرَ أَبِي مُوسَى، وَعَلِيٌّ خَبَرَ مَعْقِلٍ فِي بَرْوَعَ، وَعَائِشَةُ خَبَرَ ابْنِ عُمَرَ فِي تَعْذِيبِ الْمَيِّتِ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ.

قُلْنَا: اسْتِظْهَارًا لِهَذِهِ الْأَحْكَامِ لِجِهَاتِ ضَعْفٍ اخْتَصَّتْ بِهَذِهِ الْأَخْبَارِ، ثُمَّ..

الدليل الأول: أن النبي ﷺ قد رد خبر ذي اليدين[1]، فدل ذلك على أن خبر الواحد لا يعمل به.

وأجيب عن هذا أن رد النبي ﷺ لخبر ذي اليدين ليس لكونه خبر آحاد وإنما لكونه يخالف الظن الذي عنده لأنه يظن أن صلاته كاملة، فلما أخبره ذو اليدين بأنه قد قصر الصلاة، سأل بقية الصحابة، ويدل على هذا أن خبر بقية الصحابة لم يتجاوز الآحاد لكونه خبر اثنين أو ثلاثة أو أربعة، وهذا كله آحاد.

الدليل الثاني: قالوا: إن الصحابة في مواطن عديدة ردوا خبر الواحد فقد رد الصديق خبر المغيرة في إرث الجدة بالسدس حتى جاء معه من يشهد[2] ورد عمر ﷺ خبر أبي موسى ﷺ في الاستئذان حتى جاء معه من يشهد[3]، ورد ابن مسعود ﷺ خبر معقل بن سنان في بِرْوَعَ بنت واشق في أن الزوجة ترث من دية زوجها المقتول[4] وردت عائشة خبر عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه[5].

نقول: هذه الأخبار الذي ردها الصحابة لم يردوها لكونها خبر واحد وإنما لأسباب أخرى، إما استظهاراً لهذه الأحكام أو تأكداً منها، ولو قدر أنه لم

---

(١) أخرجه البخاري(٤٨٢) ومسلم(٥٧٣).

(٢) أخرجه أبو داود(٢٨٩٤) والترمذي(٢١٠٠) وابن ماجه(٢٧٢٤).

(٣) أخرجه البخاري(٦٢٤٥) ومسلم(٢١٥٣).

(٤) أخرجه أبو داود الطيالسي(١/١٧٩) وعبد الرزاق(٦/٢٩٥) وأحمد(١/٤٣٠-٤٣١).

(٥) أخرجه البخاري(١٢٨٧-١٢٨٨) ومسلم في الجنائز ٢٢-٢٣(٩٢٧، ٩٢٩).

إِنَّمَا قُبِلَتْ بَعْدَ التَّوَقُّفِ فِيهَا بِإِخْبَارِ اثْنَيْنِ بِهَا، وَلَمْ تَخْرُجْ بِذَلِكَ عَنْ كَوْنِهَا آحَادًا.

يشهد إلا ذلك الواحد لقبل لكن أراد زيادة التأكد كما في خبر عمر، وأبي بكر رضي الله عنهما، أو لكونه لم يعرف الراوي كما في حادثة ابن مسعود ﷺ أو لغير ذلك من الأسباب بدلالة أنه لما شهد اثنان في هذه القضايا قبلوها وراوية الاثنين لم تخرج من كونها خبر آحاد.

القول الثاني: قول الجماهير بأن أخبار الآحاد حجة شرعية يجب العمل بها واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: ما تواتر عن البني ﷺ في أنه كان يرسل الآحاد لتبليغ الشريعة فدل هذا على أن خبر الواحد مقبول إذ لو لم يقبل لما أرسل الآحاد، إذ لا فائدة من إرسالهم، ويكون حينئذ إرسالهم عبثاً.

قالوا: يمكن أن يكون مع خبر الواحد قرائن تدل على صدقه.

قلنا: هذه القرائن في أذهانكم، ولو كان هناك قرائن لنقلت، فلما لم ينقل شيء من هذه القرائن دل على أنه لم يكن هناك قرائن.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة على قبول أخبار الواحد في حوادث كثيرة متواترة من ذلك قبول الصديق ﷺ خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة لما شهدا أن الجدة ترث السدس[(١)]، وكذلك قبول عمر ﷺ خبر حمل بن مالك في أن دية الجنين غرة عبد أو أمة[(٢)]، وكذلك قبل عمر ﷺ خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها[(٣)] وقبل عمر ﷺ خبر عبد الرحمن بن عوف في أن المجوس

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٨٩٤) والترمذي(٢١٠٠) وابن ماجه(٢٧٢٤).

(٢) أخرجه أبو داود(٤٥٧٢) وابن ماجه(٢٦٤١) والنسائي(٨/٤٧).

(٣) أخرجه أبو داود(٢٩٢٧) والترمذي(١٤١٥) وابن ماجه(٢٦٤٢).

....

تؤخذ منهم الجزية كاليهود والنصارى[١].

وقبل عثمان ﷺ خبر فريعة بنت مالك بأن المطلقة ثلاثاً ليس لها سكنى أي خبر فريعة بنت مالك في تحول المعتدة من مسكنها[٢]. وكذلك علي ﷺ قبل خبر الصديق وهو واحد في أن من كان عليه ذنب فليصل ركعتين ثم ليستغفر عقيب ذلك[٣]، والصحابة لما اختلفوا فيمن جامع زوجته ثم أكسل ولم ينزل هل عليه غسل رجعوا إلى عائشة رضي الله عنها وهي واحدة وروت لهم أن النبي ﷺ قال: «**إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وإن لم ينزل**»[٤] فهذا إجماع من الصحابة على قبول خبر الواحد.

وأهل قباء كانوا جماعة ثم جاءهم واحد وأخبرهم أن القبلة قد تحولت فقبلوا خبره[٥] وكذلك في قضايا كثيرة قد قبل فيها الصحابة أخبار الآحاد.

اعترضوا، فقالوا: يمكن أن يكون مع هذه القضايا قرائن هي التي جعلتهم يقبلونها.

قلنا: تقدير هذه القرائن بدون دليل فلا تقبل هذه الدعوى، ولو كان هناك قرائن لنقلت، لكنه لم ينقل شيء من هذه القرائن، ويدل على هذا أن الصحابة صرحوا أن عملهم إنما هو بخبر الواحد.

وقال عمر: لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره.

---

(١) أخرجه مالك(١/ ٢٧٨) وعبد الرزاق(٦/ ٦٩) وابن أبي شيبة(٢/ ٤٣٥)والبيهقي(٩/ ١٨٩).

(٢) أخرجه أبو داود(٢٣٠٠) والترمذي (١٢٠٤) وابن ماجه (٢٠٣١).

(٣) أخرجه أبو داود(١٥٢١) والترمذي (٣٠٠٦) وابن ماجه (١٣٩٥).

(٤) أخرجه مسلم(٣٤٩).

(٥) أخرجه مسلم(٥٢٧).

الثَّالِثُ: وَجَبَ قَبُولُ قَوْلِ الْمُفْتِي فِيمَا يُخْبِرُ بِهِ عَنْ ظَنِّهِ بِالْإِجْمَاعِ؛ فَلْيَجِبْ قَبُولُ قَوْلِ الرَّاوِي فِيمَا يُخْبِرُ بِهِ عَنِ السَّمَاعِ، وَالْجَامِعُ حُصُولُ الظَّنِّ.

قَالُوا: قِيَاسٌ ظَنِّيٌّ؛ فَلاَ يَثْبُتُ بِهِ أَصْلٌ.

قُلْنَا: مَحَلُّ النِّزَاعِ.

الدليل الثالث: من أدلة الجمهور على أن خبر الواحد مقبول سمعاً: أنه بإجماع أمة الإسلام أن المفتي الواحد يجب قبول خبره وفتواه، متى كان من أهل العلم والعدالة، وهو واحد فكذلك الراوي إذا روى يجب قبول روايته قياساً على المفتي. والجامع بينهما أن الظن يحصل بخبر الواحد كما يحصل بفتوى المفتي الواحد.

قالوا: هذا الدليل قياس، والقياس ظني ولا يصح أن نستدل بدليل ظني في قاعدة أصلية لابد فيها من القطع والجزم.

قلنا: الجواب عن هذا بأننا لا نسلم لكم بأن هذا قياس ظني بل هو قياس مقطوع به.

جواب آخر:أننا نختلف نحن وإياكم، هل الظن يعمل به أو لا يعمل به فهذا هو محل النزاع، وبالتالي لا يصح لكم أن تعترضوا علينا بمثل هذا الاعتراض.

تَنْبِيهٌ: اشْتَرَطَ الْجُبَّائِيُّ[1] لِقَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ، أَنْ يَرْوِيَهُ اثْنَانِ فِي جَمِيعِ طَبَقَاتِهِ، كَالشَّهَادَةِ، أَوْ يُعَضِّدُهُ دَلِيلٌ آخَرُ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِمَا سَبَقَ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ الشَّهَادَةِ وَالرِّوَايَةِ ظَاهِرٌ.

---

* **قوله: تنبيه: اشترط الجبائي لقبول خبر الواحد، أن يرويه اثنان في جميع طبقاته:** الجبائي من المعتزلة قال: أنا أقبل خبر الآحاد، ولكن بشرط أن يرويه راويان اثنان في جميع طبقات الإسناد، قال: قياساً على الشهادة، فإنه لا تقبل الشهادة إلا من اثنين، فكذاك الرواية لا تقبل إلا من اثنين.

وهذا القول باطل من أوجه:

الوجه الأول: أن الأدلة السابقة الدالة على حجية خبر الآحاد ترد قول الجبائي.

الوجه الثاني:أن هناك فرقاً بين الشهادة والرواية، فالشهادة يحتاط فيها ما لا يحتاط في الرواية،لأن الشهادة قد تكون لمصالح شخصية بخلاف الرواية، ولذلك فإن شهادة المرأة لا تقبل بخلاف روايتها. وشهادة العبد المملوك لا تقبل، بخلاف روايته، فهناك فرق بين الشهادة والرواية و بالتالي لا يصح القياس.

الوجه الثالث:أن الشهادة في بعض المواطن تقبل من الواحد كما في القضاء بشهادة الشاهد الواحد مع يمينه.

---

(١) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري، أصولي معتزلي متكلم، توفي سنة ٣٠٣ هـ بالبصرة.

ينظر: المنتظم(٦/١٣٧) وسير أعلام النبلاء(١٤/١٨٣) والبداية والنهاية(١١/١٢٥).

الثَّالِثَةُ: يُعْتَبَرُ لِلرَّاوِي الْمَقْبُولِ الرِّوَايَةِ شُرُوطٌ:
فَالْأَوَّلُ: الْإِسْلَامُ، لِاتِّهَامِ الْكَافِرِ فِي الدِّينِ.

---

* **قوله: الثالثة:** ذكر المؤلف هنا ما يتعلق بشروط الراوي التي تقبل روايته.

* **قوله: يعتبر للراوي:** يعني يشترط للراوي من أجل أن تقبل روايته عدد من الشروط:

الشرط الأول: الإسلام لأن الكافر غير موثوق ولا يؤمن أن يحاول إفساد الدين بواسطة إدخال الكذب في الأحاديث النبوية، فلا تقبل روايته.

لكن هناك مسألة متعلقة بالفرق المبتدعة، فإن بعض هذه الفرق بدعتها مغلظة حتى كفرها الأئمة، من أمثلة هذه الفرق: الجهمية، فقد كفرها طائفة من أهل العلم لذلك قال ابن القيم:

ولقد تقلد كفرهم خمسون في … عشر من العلماء في البلدان
واللالكائي الإمام حكاه عنهم … بل قد حكاه قبله الطبراني

فمثل هؤلاء هل تقبل روايتهم أو لا؟ وما هو الحكم في المبتدعة هل تقبل روايتهم أو لا تقبل؟

نقول: المبتدعة على أنواع:

النوع الأول: نوع يتسجيز الكذب في الأحاديث النبوية، وهذا لا تقبل روايته بالاتفاق ويمثلون له بالخطابية فإنهم يستبيحون الكذب على النبي ﷺ ويقولون: نحن نكذب له ولا نكذب عليه؛ وقولهم خطأ مردود، إذ لو كان كذبهم فضيلة حقاً لأرشد النبي ﷺ إليه.

وَكَلَامُ أَحْمَدَ فِي الْكَافِرِ أَوِ الْفَاسِقِ الْمُتَأَوِّلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ دَاعِيَةً، يَحْتَمِلُ الْخِلَافَ،......

النوع الثاني: مبتدع لا يكفر ببدعته ولا يدعو لها ولم يرو رواية تؤيد بدعته، فهذا جمهور أهل العلم على أنه تقبل روايته، لأنه يتدين بدين الإسلام وإنما وردت عليه هذه البدعة من أجل شبهة وإلا فإنه يتورع عن الكذب.

القسم الثالث: مبتدع لم يكفر ببدعته لكنه يدعو إلى بدعته وروى حديثاً لا يوافق بدعته، فمثل هذا جماهير أهل العلم على قبول روايته.

النوع الرابع:مبتدع لا يكفر ببدعته، وهو يدعو إليها، وقد روى حديثاً يؤيد بدعته فمثل هذا لا تقبل روايته؛ لأن الإنسان إذا وجد دليلاً ولو ضعيفاً يؤيد مذهبه حاول تقويته، وقد يدلس فيه وقد يحصل منه محاولة وصل مقطوعه أو تقوية ضعيفه، فحينئذ لا تقبل روايته.

النوع الخامس: مبتدع بدعته مغلظة ومكفرة، لكنه هو لم يكفر بهذه البدعة .ويفرق بين التكفير بالأوصاف، والتكفير بالأعيان .فهذا صفة بدعته أنها بدعة مكفرة، لكن عنده شبهة أو عنده عذر يمنع من تكفيره بعينه.

فهذا الذي ذكر المؤلف فيه الخلاف عن الإمام أحمد هل تقبل روايته أو لا تقبل رويته؟ وجمهور أهل العلم يقبلون روايته؛ لأنه لم يخرج عن الإسلام، وهذه البدعة التي عنده عرضت له بسبب شبهة، وهو يتورع عن الكذب.

وكان الأولى بالمؤلف أن يضع ما يتعلق بالبدع والمبتدعة في الرواية في شرط العدالة.

* **قوله:وكلام أحمد في الكافر أو الفاسق المتأول...**:الكافر المتأول كمن جاء بأمر مناقض لما في القرآن عن تأويل فاسد، وعن شبهة عرضت إليه فيكون معذوراً بهذه الشبهة.

إِذْ أَجَازَ نَقْلَ الْحَدِيثِ عَنِ الْمُرْجِئَةِ، وَالْقَدَرِيَّةِ، وَاسْتَعْظَمَ الرِّوَايَةَ عَنْ سَعِيدٍ الْعَوْفِيِّ لِجَهْمِيَّتِهِ.

والفاسق المتأول هو الذي يفعل أمراً يفسق به الإنسان لكنه وردت عليه شبهة ففعل ذلك الأمر لوجود هذه الشبهة.

ومثال ذلك: مذهب الحنفية وأهل العراق فيما يتعلق بشرب النبيذ، حتى أن بعضهم كان يُحمل بسبب شربه للنبيذ، فمثل هؤلاء كانوا يستجيزون مثل هذا الأمر؛ وهم مخطئون مخالفون للصواب لكن عندهم تأويل، وهذا التأويل جعلنا نقبل روايات هذا الصنف من الناس.

* **قوله:إذ أجاز نقل الحديث عن المرجئة والقدرية**: يعني الإمام أحمد أجاز في الرواية نقل الحديث عن المرجئة والقدرية، والمراد بالمرجئة من يؤخر العمل عن مسمى الإيمان. والمراد بالقدرية الذين ينفون القدر ويقولون: الأمر أنف، يعني مستأنف.

* **قوله: واستعظم**:يعني واستعظم الإمام أحمد في المقابل الرواية عن سعيد العوفي لكونه جهمياً، والجهمية أتباع جهم بن صفوان ينفون الصفات وعندهم مخالفات كثيرة في عدد من أبواب المعتقد.

فحينئذ حكي عن الإمام أحمد روايتان في هذه المسألة بسبب اختلاف النقل عنه.

وبعض أهل العلم قسم المبتدعة بحسب التقسيم المتقدم إلى خمسة أصناف، ولذلك حمل الروايات الواردة عن الأئمة سواء الإمام أحمد أو غيره من الأئمة على الأحوال الخمسة السابقة.

وَاخْتَارَ أَبُو الْخَطَّابِ قَبُولَهَا مِنَ الْفَاسِقِ الْمُتَأَوِّلِ؛ لِحُصُولِ الْوَازِعِ لَهُ عَنِ الْكَذِبِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ.

الثاني: الْعَدَالَةُ، لِعَدَمِ الْوَازِعِ لِلْفَاسِقِ الْمُعَانِدِ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ﴾ [الحجرات: ٦].

وبعض الحنابلة قسم رواية المبتدعة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: من كان بدعته مغلظة،فهذا ترد روايته.

القسم الثاني: من كان بدعته مخففة،فهذا تقبل روايته.

القسم الثاني: من كان بدعته متوسطة، فإن كان داعياً لبدعته لم تقبل روايته، وإن لم يكن داعياً لها قبلت؛ ولكن الأولى هو التقسيم السابق، وهو الذي تدل عليه النقول عن الأئمة.

* **قوله: واختار أبو الخطاب قبول رواية الفاسق المتأول:** لأن عنده وازعاً يجعله لا يقدم على الكذب، فعنده من مخافة الله ما يجعله يتورع عن الكذب.

* **قوله: الثاني: العدالة:** أي الشرط الثاني من شروط الراوي: العدالة وهي صفة في النفس تجعل صاحبها يقدم على الطاعات ويبعد عن المعاصي.

وبعضهم يقول: صفة راسخة تحمل صاحبها على التزام الواجبات وترك الكبائر وعدم المداومة على الصغائر مع ترك ما يخل بالمروءة، ولعله سيأتي في كلام المؤلف ما يبين معنى العدالة.

فالعدل تقبل روايته لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ﴾ [الحجرات: ٦]. فيفهم من ذلك أن رواية العدل مقبولة، ومنطوق الآية أن رواية الفاسق غير مقبولة والفاسق هو الذي انتفت منه صفة العدالة.

الثالث: التَّكْلِيفُ، إِذْ لَا وَازِعَ لِلصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ، وَلَا عِبَارَةَ لَهُمَا، فَإِنْ سَمِعَ صَغِيرًا، وَرَوَى بَالِغًا، قُبِلَ: كَالشَّهَادَةِ، وَصِبْيَانِ الصَّحَابَةِ، ....

---

* **قوله: الثالث: التكليف**: إي الشرط الثالث: التكليف فلا تقبل رواية غير المكلف،والمراد بالتكليف صفتان: صفة العقل وصفة البلوغ،وذلك لأن من لم يكن مكلفاً فإنه لا وازع عنده لأنه لا يحرم عليه شيء،فهو لم يكلف بعد.

* **قوله: ولا عبارة لهما**: يعني أن الكلام الذي يتكلمان به لا يؤاخذان به، إذ لو أقر المجنون بدين أو بحق لغيره لم يقبل إقراره وهكذا الصبي.

* **قوله: سمع صغيرًا، وروى بالغًا، قبل**: من تحمل الرواية صغيراً قبل توفر شرط البلوغ فيه ولم يُبَلِّغْهَا وينقلها إلا بعد وجود الشرط فيه قبلت روايته، وهذا فيما يتعلق بشرط التكليف وفي الشرطين السابقين له وهما شرط الإسلام، وشرط العدالة، فهذا تقبل روايته؛ والدليل على ذلك عدد من الأمور:

الأمر الأول: القياس على الشهادة فإن من تحمل الشهادة حال صغره أو فسقه أو كفره ثم أسلم فروى بعد الإسلام،والعدالة، والتكليف، ما شهد به فإنه حينئذ تقبل شهادته وهكذا أيضاً في الرواية.

الأمر الثاني: أن صبيان الصحابة كابن عمر، وابن عباس ﷺ قد رويا عن النبي ﷺ أحاديث كانا حال وقوع هذه الأخبار صغاراً لم يبلغوا بعد، وحال التحمل كانا غير بالغين فلما بلغا رويا تلك الأحاديث فقبلتها منهما الأمة بالإجماع.

وهكذا أيضاً في مسألة الإسلام، فإن بعض الصحابة قد شاهد أموراً

وَالْإِجْمَاعِ عَلَى إِحْضَارِهِ مَجَالِسَ السَّمَاعِ، وَلَا فَائِدَةَ لَهُ إِلَّا ذَلِكَ.

الرابع: الضَّبْطُ حَالَةَ السَّمَاعِ، إِذْ لَا وُثُوقَ بِقَوْلِ مَنْ لَا ضَبْطَ لَهُ.

حال كفره فلما أسلم رواها فقبلت روايته ومن أمثلة هذا ما رواه أبو سفيان في حديث هرقل[1] فإنه كان حال كفره وإنما نقله حال إسلامه.

الدليل الثالث: أن الأمة مجمعة على إحضار صغار السن في مجالس السماع مما يدل على أن تحملهم صحيح إذ لا فائدة من إحضار الصبيان في مجالس السماع إلا إذا كان تحملهم للحديث والرواية صحيحاً يجيز لهم الرواية بعد حصول التكليف.

أما المجنون فلا يصح منه تحمل الرواية حال جنونه، ولو نقلها بعد رجوع العقل له، ومثل ذلك أيضاً غير الضابط.

* **قوله: الرابع: الضبط**: يعني الرابع من شروط الراوي الذي تقبل روايته:الضبط، والمراد به: أداء الحديث كما سمعه سواء كان ضبط صدر، أو ضبط كتابة، كان بعض الرواة لا يحفظ الأحاديث ولكنه يكتبها فهو ضباط لها، وبعض الرواة يضبطها بحفظه.

* **قوله: حالة السماع**:الصواب أن الضبط يشترط من حالة السماع إلى حالة الرواية، ولذلك كان بعض الرواة ضابطين حال التحمل، فلما كبروا في السن جاءهم الخرف وتغيروا فلم تقبل روايتهم لأن الضبط في آخر حياتهم لم يكن على الصفة المطلوبة، والدليل على أن غير الضابط لا تقبل روايته أنه قد يحصل الوهم والغلط فيما رواه فلا يكون هناك ثقة بما يرويه.

---

(١) أخرجه البخاري(٧) ومسلم(١٧٧٣) ضمن حديث طويل فيه رسالة النبي ﷺ إلى هرقل.

الرَّابِعَةُ: لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَجْهُولِ الْعَدَالَةِ، فِي أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَتُقْبَلُ فِي الْآخَرِ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ.

وَحَرْفُ الْمَسْأَلَةِ: أَنَّ شَرْطَ الْقَبُولِ: الْعِلْمُ بِالْعَدَالَةِ؛ فَلاَ تُقْبَلُ لِلْجَهْلِ بِهَا، أَوْ: عَدَمُ الْعِلْمِ بِالْفِسْقِ؛ فَتُقْبَلُ لِعَدَمِهِ هَا هُنَا، وَهَذَا أَشْبَهُ بِظَاهِرِ الْآيَةِ.

احْتَجَّ الْأَوَّلُ: بِأَنَّ مُسْتَنَدَ قَبُولِ خَبَرِ الْعَدْلِ: الْإِجْمَاعُ، وَلَا إِجْمَاعَ هُنَا، وَلَيْسَ

---

* **قوله: الرابعة: لا تقبل رواية مجهول العدالة:** هذه مسألة أخرى متعلقة بشرط العدالة، قلنا فيما سبق أنه من شروط قبول رواية الراوي أن يكون عدلاً فإذا كان فاسقاً لم تقبل روايته، لكن لو قدر أنه مجهول لا يُدرى هل هو فاسق أو عدل و لا نعلم بحاله فهل تقبل روايته؟

اختلف أهل العلم في ذلك، ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو الذي ذكره المؤلف بقوله: **حرف المسألة:** يعني منشأ الخلاف في المسألة أن شرط العدالة السابق هل يراد به العلم بالعدالة، فحينئذ لا تقبل رواية المجهول، أو أن المراد به عدم العلم بالفسق، و بالتالي تكون رواية المجهول مقبولة؟

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: قول الجمهور بأنه لا تقبل رواية المجهول، وذلك لأنه لا يعلم حاله وقد يكون وَضّاعاً أو متهماً أو مُنكر الحديث، وحينئذ فكيف تقبل روايته مع ورود هذه الاحتمالات، وهذا مذهب مالك والشافعي وأحمد.

واحتج أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن أدلة حجية خبر الواحد إنما وردت في خبر العدل فقط، فغير العدل لم يأت دليل بقبول روايته ومن هؤلاء المجهول.

* **قوله: احتج الأول بأن مستند قبول خبر العدل: الإجماع:** أي أن دليل

فِي مَعْنَى الْعَدْلِ لِيَلْحَقَ بِهِ، وَبِأَنَّ الْفِسْقَ مَانِعٌ، كَالصِّبَا، وَالْكُفْرِ؛ فَالشَّكُّ فِيهِ كَالشَّكِّ فِيهِمَا، وَبِالْقِيَاسِ عَلَى شَهَادَتِهِ فِي الْعُقُوبَاتِ، وَبِأَنَّ شَكَّ الْمُقَلِّدِ فِي بُلُوغِ الْمُفْتِي دَرَجَةَ الاجْتِهَادِ أَوْ عَدَالَتِهِ مَانِعٌ مِنْ تَقْلِيدِهِ، وَهَذَا مِثْلُهُ وَأَوْلَى، لإِثْبَاتِ شَرْعٍ عَامٍّ بِقَوْلِهِ.

قبول خبر الواحد العدل هو دليل الإجماع والنص ودليل الإجماع والنص إنما وردت في العدل فقط لا في المجهول فحينئذ لا يكون هناك دليل يدل على حجية رواية المجهول، فيبقى على الأصل وهو أنه لا يعمل بروايته، فحينئذ لا يوجد دليل على قبول رواية المجهول لا من إجماع ولا من نص حتى من القياس.

* **قوله: وليس في معنى العدل ليلحق به:** أي ليس المجهول مماثلاً للعدل في المعنى بحيث يمكن قياس المجهول على العدل فدل ذلك على أنه لا توجد أدلة دالة على حجية رواية المجهول لا من الكتاب ولا من القياس ولا من الإجماع.

الدليل الثاني: قالوا العدالة شرط، والفسق مانع، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ﴾ [الحجرات: ٦] فيكون الشك في هذا الشرط . وهو العدالة. مؤثراً كما أن الشك في شرط الإسلام وشرط التكليف مؤثراً.

فإنه لو جاءنا شخص لا نعلم أهو مسلم أم كافر لم تقبل روايته بالاتفاق بيننا وبينكم، لكوننا نجهل وجود أحد الشروط وهو شرط الإسلام فهكذا أيضا إذا جهلنا شرط العدالة هل يوجد في الراوي أو لا يوجد فإن الأصل أنه لا يقبل قياساً على ما ذكرناه من شرط الإسلام وشرط التكليف.

الدليل الثالث: أن شهادة المجهول في العقوبات لا تقبل بالاتفاق، فكذلك روايته.

احْتَجَّ الثَّانِي: بِقَبُولِ النَّبِيِّ ﷺ شَهَادَةَ الْأَعْرَابِيِّ بِرُؤْيَةِ الْهِلَالِ،.............

الدليل الرابع: أن المفتي لا تقبل فتواه إلا إذا كان عدلاً فالمفتي الفاسق لا تقبل فتياه، فإذا جهلت عدالة المفتي ولم يعلم هل هو عدل أو فاسق، فإنه لا يجوز العمل بفتياه بالإجماع،فنقيس عليه أيضاً الراوي. فأركان القياس هنا هي: الأصل: المفتي. والفرع: الراوي. والحكم: لا يقبل قوله عند الجهل بعدالته. والعلة:عدم العلم بعدالته.

وهذا القياس قياس أولوي لأن قول المفتي إنما هو في قضية جزئية، بينما رواية الراوي في قضية عامة تطبق على صور كثيرة.

القول الثاني في المسألة: أن رواية مجهول العدالة مقبولة، وهذا مذهب الإمام أبي حنيفة واستدل على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول:أن النبي ﷺ كان يقبل شهادة الأعراب مع أنهم كانوا مجهولي العدالة، كما في الحديث الذي ورد أن النبي ﷺ قبل شهادة أعرابياً في رؤية الهلال، ولكن هذا الحديث ضعيف الإسناد[1]، والصواب أن الحديث الصحيح هو أن ابن عمر ﷺ هو الذي شاهد الهلال[2] وعلى الفرض بصحة هذا الحديث فإنه لا يصح الاستدلال به هنا، لأن هذا الأعرابي صحابي، والصحابة عدول بدلالة النص، ثم إنه قد يحتمل الأمر أن يكون ذلك الأعرابي قد علم النبي ﷺ بحاله إما بوحي أو بدلالة أو بتزكية فلا يكون مماثلاً لمجهول العدالة.

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٣٤٠) والترمذي(٦٩١) والنسائي(١٣٢/٤) وابن ماجة(١٦٥٢).

(٢) أخرجه أبو داود(٢٣٤٢) والدارمي(٩/٢) وابن حبان(٣٤٤٧) والطبراني في الأوسط(١٦٥/٤) والدارقطني(١٥٦/٢) والحاكم(٥٨٥/١) والبيهقي(٢١٢/٤).

وَالصَّحَابَةِ رِوَايَةَ الْأَعْرَابِ وَالنِّسَاءِ، وَلَمْ يَعْرِفُوا مِنْهُمْ سِوَى الْإِسْلَامَ، وَبِأَنَّهُ لَوْ أَسْلَمَ ثُمَّ رَوَى أَوْ شَهِدَ قُبِلَ، وَلَا مُسْتَنَدَ إِلَّا الْإِسْلَامُ، وَتَرَاخِي الزَّمَنِ بَعْدَهُ لَا يَصْلُحُ مُسْتَنَدًا لِلرَّدِّ، وَإِلَّا فَبَعِيدٌ، إِذْ لَا يَظْهَرُ لِلْإِسْلَامِ أَثَرٌ، ....

الدليل الثاني لهم: قالوا: إجماع الصحابة على قبول رواية الأعراب والنساء مع أنهم لم يعرفوا منهم سوى الإسلام، فهم مجهولون في حقهم فدل ذلك على قبول رواية مجهول العدالة.

وأجيب عن هذا بأن الصحابة لم يقبلوا شهادة ولا رواية كل راوٍ، وإنما قبلوا رواية من علموا عدالته، وأما من جهلت عدالته فإنهم لم يقبلوا روايته.

جواب آخر: أن الصحابة إنما قبلوا شهادة الأعراب والنساء من صحابة النبي ﷺ، والصحابة قد وردت الأدلة بتعديلهم.

الدليل الثالث: قالوا: لو أن شخصاً أسلم، ثم روى بعد الإسلام مباشرة قبلت روايته، مع أننا نجهل عدالته، فهكذا إذا استمر في الإسلام فلا يمكن أن يكون الاستمرار في الإسلام سبباً للمنع من قبول رواية الراوي، لأن الاستمرار في الإسلام صفة طيبة، ينبغي أن تكون سبباً لقبول الرواية وليست سبباً لردها.

وأجيب عن الدليل الثالث بأجوبة، منها:

الجواب الأول: أننا نمنع قبول رواية من أسلم بعد إسلامه مباشرة حتى نتأكد من عدالته، لأنه قد يكون معتاداً على الكذب قبل الإسلام فيستمر على ما كان معتاداً عليه.

الجواب الثاني:أن الدخول في الإسلام له أحكام كثيرة،فقولكم: الدخول

وَبِقَبُولِ قَوْلِهِ فِي طَهَارَةِ الْمَاءِ، وَنَجَاسَتِهِ، وَمِلْكِهِ لِهَذِهِ الْجَارِيَةِ، وَخُلُوِّهَا عَنْ زَوْجٍ؛ فَيَحِلُّ شِرَاؤُهَا وَوَطْؤُهَا، وَبِأَنَّهُ مُتَطَهِّرٌ؛ فَيَصِحُّ الِائْتِمَامُ بِهِ.

وَأُجِيبَ: بِأَنَّ الْعِلْمَ بِعَدَالَةِ الْعَرَبِيِّ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ بِوَحْيٍ، أَوْ تَزْكِيَةِ خَبِيرٍ بِهِ،....

في الإسلام لا يظهر له على قولكم أثر، نقول: بل له آثار كثيرة من عصمة الدم وقوة الإسلام إلى غير ذلك من الأحكام.

الجواب الثالث: سلمنا بأن من أسلم حديثاً قبلت روايته، لكن هناك فرق بين من أسلم حديثاً وبين مجهول العدالة لأن من أسلم حديثاً فهو متشوق للإسلام يعظم الإسلام ويهابه فحينئذ الغالب أن يستمر على الصدق، بخلاف من استمر في الإسلام فإنه حينئذ قد يرد عليه الضعف، وقد يرد عليه الاتصاف

بصفات غير مرغوب فيها، ولذلك تجدون الإنسان عندما يبتدئ الإسلام عنده تمسك قوي ثم بعد ذلك يأتيه الشيطان ويجعله يتخفف من بعض الواجبات الشرعية. وقد يكون من استمر في الإسلام علم أحكام الإسلام، وعلم ما اتصف الله به من العفو وعلم أن مصير أهل الذنوب والمعاصي في آخر أمرهم إلى الجنة يقيناً، وحينئذ قد يكون علمه بهذه الأمور سبباً للانتقال من حال العدالة إلى حال أقل منها.

الدليل الرابع: قالوا: إن مجهول العدالة تقبل روايته في كثير من المسائل، فلو أخبرنا عن طهارة الماء ونجاسته قبلنا خبره، وهكذا إذا وجدنا مجهولاً في السوق يبيع سلعة، فإننا نصدقه ونقبل شهادته، ونشتري منه سلعته، وحينئذ إذا كان مجهول العدالة تقبل أقواله ويصح الائتمام به، فإنه حينئذ تقبل روايته.

وأجيب عن دليلهم الرابع بأجوبة:

وَالصَّحَابَةُ إِنَّمَا قَبِلُوا خَبَرَ مَنْ عَلِمُوا عَدَالَتَهُ، وَحَيْثُ جُهِلَتْ رَدُّوهَا، ثُمَّ الصَّحَابَةُ عُدُولٌ بِالنَّصِّ؛ فَلاَ وَجْهَ لِلْبَحْثِ عَنْهُمْ، وَقَبُولُ قَوْلِ مَنْ أَسْلَمَ، ثُمَّ رَوَى، مَمْنُوعٌ، لِجَوَازِ اسْتِصْحَابِهِ حَالَ الْكَذِبِ، وَتَأْثِيرُ الْإِسْلاَمِ يَظْهَرُ فِي أَحْكَامٍ كَثِيرَةٍ، وَإِنْ سَلَّمْنَاهُ؛ فَالْفَرْقُ أَنَّهُ عِنْدَ الدُّخُولِ فِي الْإِسْلاَمِ يُعَظِّمُهُ وَيَهَابُهُ؛ فَيَصْدُقُ غَالِبًا وَظَاهِرًا، بِخِلاَفِ مَنْ طَالَ زَمَنُهُ فِيهِ، وَطَمِعَ فِي جَنَّتِهِ، وَقَبُولُ قَوْلِهِ فِي مِلْكِ الْأَمَةِ وَخُلُوِّهَا رُخْصَةٌ، حَتَّى مَعَ الْعِلْمِ بِفِسْقِهِ، لِمَسِيسِ الْحَاجَةِ إِلَى الْمُعَامَلاَتِ، وَفِي الْبَاقِي مَمْنُوعٌ، وَإِنْ سُلِّمَ؛ فَأَحْكَامٌ جُزْئِيَّةٌ، لَيْسَتْ إِثْبَاتَ شَرْعٍ عَامٍّ.

الجواب الأول:أن الفاسق قد تقبل أقواله في بعض هذه المسائل رخصة، فلو جئت إلى فاسق وعنده بضاعة في يده واشتريتها منه، فإنه يجوز أن تقبل قوله بأنه يملكها مع أنه فاسق، فقبلت قوله في كونه يملك السلعة وفي كون هذه السلعة لا مستحق لها غيره وفي كون الجارية المباعة لا زوج لها ولا مالك لها غيره، مع أنه يترتب على ذلك وطء واختلاط الأنساب، فدل ذلك على أن صفة العدالة ليست مشترطة في هذه الأمور،لأن الفاسق يقبل قوله فكذا المجهول.

الجواب الثاني:أن قبول قول المجهول في المعاملات لكثرة الحاجة إليها، لا يعني قبول قول المجهول في العبادات، وهذا الجواب فيه ضعف فمسائل الطهارة من العبادات.

الجواب الثالث:أن نقول هناك فرق بين هذه المسائل ومسائل الرواية وذلك أن هذه المسائل مسائل جزئية متعلقة بقضية عينية، بخلاف الرواية فإنها تشريع يعمل به جميع الأمة، وحينئذ هناك فرق بين المسألتين فكوننا نقبل قوله في الطهارة والنجاسة لخفة هذه المسائل لا يعني أن نقبل قوله في الرواية.

....

على أنه يمكن أن يجاب بجواب آخر وهو المنع، فنقول: لا نقبل قول مجهول العدالة في طهارة أو نجاسة كما هو مذهب الجمهور.

وبذلك نعلم رجحان مذهب الجمهور في هذه المسألة.

ويتعلق بهذه مسألة هي: هل الأصل في المسلم العدالة أو الفسق؟

إذا قلنا: العدالة، فهذا خطأ، وإذا قلنا: الفسق خطأ أيضاً، إذن ما هو الأصل في المسلم؟

الصواب: أننا لا نعلم حاله، ولذلك لا نحكم عليه بعدالة ولا فسق حتى يأتينا الدليل، ولذلك أيضاً في مسألة القضاء عندما يشهد الشاهد لا تقبل شهادته بمجرد شهادته، حتى يأتينا بأشخاص يزكونه، ولو كان الأصل في المسلم العدالة لما احتاج إلى تزكيه، ولذلك نقول: الأصل في المسلم أن يتوقف في حاله، فلا يحكم عليه بشيء من هذين الوصفين حتى يأتينا دليل، فالأصل أنه مجهول.

ومن هنا نلاحظ أنه قد تورد المسائل على جهتين، ويكون الصواب على غير هاتين الجهتين.

الْخَامِسَةُ: لَا يُشْتَرَطُ ذُكُورِيَّةُ الرَّاوِي، وَلَا رُؤْيَتُهُ، لِقَبُولِ الصَّحَابَةِ خَبَرَ عَائِشَةَ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، وَلَا فِقْهُهُ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرُ فَقِيهٍ»[1].

---

* **قوله: الخامسة**: ذكر المؤلف هنا عدداً من الصفات، ذكر بعض العلماء أنها شروط في الراوي والصواب أنها ليست بشروط:

الصفة الأولى :صفة الذكورية، فرواية الذكر والأنثى مقبولة ولا تقتصر الرواية المقبولة على رواية الذكور، ولذلك مازالت الأمة مجمعة على نقل رواية النساء مثل عائشة رضي الله عنها وغيرها.

الصفة الثانية: الرؤية، فرواية الأعمى مقبولة، ورواية من يسمع الحديث من وراء حجاب مقبولة، ولذلك كانت النساء في الزمان الأول يروين الأحاديث وهن محتجبات، ومن وراء حجاب، والرواة لا يشاهدون الراوية وهي المرأة ومع ذلك تقبل رواية المرأة. لكنهم قالوا: رواية من روى عن المرأة مشافهة، بأن يكون قد شاهدها، أقوى من رواية من كان يروي من وراء حجاب. من أمثلة هذا: عروة بن الزبير ابن أخت عائشة روى عنها وهي لا تحتجب عنه، فحينئذ روايته أقوى من رواية الأسود بن يزيد، وقد روى عن عائشة ولكنه كان يسمعها من وراء حجاب، فتكون رواية عروة ومن ماثله في الدخول على عائشة أقوى من رواية غيره ممن سمع منها من وراء حجاب.

الصفة الثالثة: الفقه فلا يشترط في الراوي المقبول روايته أن يكون فقيهاً لحديث: «**رب حامل فقه غير فقيه**»[1] فيكون راوياً لكن لا يكون فقيهاً خلافاً لبعض الحنفية.

---

(١) أخرجه أبو داود(٣٦٦٠) والترمذي(٢٦٥٦) وابن ماجه(٢٣٠).

وَلَا مَعْرِفَةُ نَسَبِهِ، كَمَا لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَسَبٌ أَصْلاً، وَأَوْلَى، وَلَا عَدَمُ الْعَدَاوَةِ وَالْقَرَابَةِ، لِعُمُومِ حُكْمِ الرِّوَايَةِ، وَعَدَمِ اخْتِصَاصِهَا بِشَخْصٍ، بِخِلَافِ الشَّهَادَةِ،

الصفة الرابعة: أن يكون معروف النسب فإنه لا يشترط في الراوي ذلك، ولذلك كان الموالي يروون الأحاديث مع عدم العلم بأنسابهم، ومع ذلك قبلت الأمة هذه الروايات.

الصفة الخامسة: مثل الرابعة أن لا يكون له نسب مثل ولد الزنا فإن روايته مقبولة متى كان عدلاً.

الصفة السادسة: عدم العداوة والقرابة، فإن العداوة والقرابة مؤثرة في الشهادة لكنها لا تؤثر في الرواية، لأن الشهادة متعلقة بخصوص قضية واحدة معينة ينتفع بها شخص واحد، بينما الرواية حكم عام يستفيد منه الجميع.

والمراد بهذا أن يروي العدو حديثاً يضر عدوه أو يروي الصديق حديثاً ينتفع به صديقه، فهذا تقبل روايته متى كان ذلك الراوي العدو أو الصديق عدلاً.

هنا مسألة وهي: أنه إذا كان هناك راويان من طبقة واحدة،وعبر التلميذ بلفظ يشتبه أنه قد يكون المراد به أحد الشيخين، فحينئذ هل تكون هذه الرواية مقبولة أو غير مقبولة؟

نقول: إن كان هذان الراويان ثقتين،قبلت، مثال ذلك قد يحدث اختلاط بين سفيان بن عيينة وسفيان الثوري وكلاهما ثقة، وبين حماد بن زيد وحماد ابن سلمه، وكلاهما مقبول الرواية، فحينئذ لا يضر هذا الاشتباه.

الأمر الثاني:أن يشتبه راو مجروح براو مجروح، فالأمر واضح بأنه لا تقبل هذه الرواية.

وَمَنِ اشْتَبَهَ اسْمُهُ بِاسْمِ مَجْرُوحٍ رُدَّ خَبَرُهُ، حَتَّى يُعْلَمَ حَالُهُ.

الأمر الثالث: أن يشتبه الاسم بين راو مقبول وراو غير مقبول، فحينئذ يتوقف ولا يحكم بهذه الرواية حتى يتبين الحال، ومثال ذلك حديث: «**يَكُونُ قَوْمٌ يَخْضِبُونَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ بِالسَّوَادِ كَحَوَاصِلِ الْحَمَامِ لا يَرِيحُونَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ**»[(١)] فإنه قد رواه الرواة عن عبد الكريم، فاشتبه علينا هل هو عبد الكريم الجزري[(٢)] أو عبد الكريم بن أبي المخارق[(٣)]، وأحدهما ثقة والآخر ضعيف، ومن ثم نقول: نتوقف فيه حتى نتبين الحال بالتتبع فننظر إما لشيخ ذلك الراوي أو ننظر إلى الرواة عنه أو ننظر إلى بقية الروايات هل فيها تصريح باسم ذلك الشخص أو ليس فيها تصريح.

فقول المؤلف: **رد خبره حتى يعلم حاله**: كان ينبغي أن يقول فيه: يتوقف في خبره؛ لأن من رد خبره فإنه لا يقبل بعد ذلك عند معرفة أن المراد الراوي العدل، وإنما الذي يقبل الذي كان متوقفاً فيه.

---

(١) أخرجه أبو داود(٤٢١٢) قال: حدثنا أبو توبة ثنا عبيد الله عن عبد الكريم الجزري عن سعيد بن جبير عن بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: وساق الحديث. وأخرجه النسائي(٨/١٣٨) ولم يذكر الجذري.

(٢) ثقة متقن. ينظر: تقريب التهذيب(١/٣٦١). وينظر ترجمته في سير أعلام النبلاء(٦/٨٠).

(٣) ضعيف، روى هو والجذري عن سعيد بن جبير، ومجاهد، والحسن. ينظر: تقريب التهذيب(١/٣٦١) وينظر ترجمته في سير أعلام النبلاء(٦/٨٣).

السَّادِسَةُ: الْجَرْحُ: نِسْبَةُ مَا يُرَدُّ لِأَجْلِهِ الْقَوْلُ إِلَى الشَّخْصِ، وَالتَّعْدِيلُ: خِلَافُهُ، اعْتَبَرَ قَوْمٌ بَيَانَ السَّبَبِ فِيهِمَا، وَنَفَاهُ آخَرُونَ، ....

---

* **قوله: السادسة: الجرح**: المراد جرح الراوي والكلام فيه.

فالجرح: نسبة صفة للراوي يُرَدُّ من أجلها قوله، كأن يقول: كذاب، متهم، سيء الحفظ... إلخ.

والتعديل: وصف الراوي بصفة تقبل بها روايته من أجل ذلك الوصف. هذا هو المراد بالجرح والتعديل.

هل يشترط بيان سبب الجرح وسبب التعديل؟ فيقول: هو ثقة لأنه يفعل كذا وكذا، أو هو ضعيف لأن فيه الصفة الفلانية والفلانية، أو يفعل كذا وكذا؟ اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: أنه يشترط بيان السبب.

فقال: واعتبر قوم بيان السبب فيهما: يعني يشترط بيان سبب الجرح والتعديل فيهما بحيث لا يقبل جرح ولا تعديل إلا إذا ذكر السبب.

القول الثاني: أنه يقبل الجرح والتعديل ولو لم يذكر السبب، فلا يشترط لقبول الجرح أو التعديل بيان الجارح أو المعدل لسبب الجرح أو التعديل، وذلك اكتفاء بظهور أسبابها لأنها معلومة عند الجميع.

القول الثالث: ننظر في الجارح والمعدل فإن كان الجارح والمعدل ممن يعرف أسباب الجرح والتعديل نقبل قوله، ولو لم يذكر السبب، فإذا قال أحد الأئمة المحدثين العارفين بأسباب الجرح والتعديل: فلان ضعيف نرد روايته، وإذا قال: فلان ثقة نقبل روايته، ولا نلتفت إلى السبب. وإن كان الجارح أو المعدل لا يعرف أسباب الجرح والتعديل فلا نقبل قوله إلا بعد أن يذكر السبب.

اعْتِمَادًا عَلَى الْجَارِحِ وَالْمُعَدِّلِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ خَبِيرًا ضَابِطًا ذَا بَصِيرَةٍ قُبِلَ مِنْهُ، وَإِلَّا فَلاَ، أَوْ يُطَالَبُ بِالسَّبَبِ.

وَعِنْدَنَا: إِنَّمَا يُعْتَبَرُ بَيَانُهُ فِي الْجَرْحِ فِي قَوْلٍ، لِاخْتِلَافِ النَّاسِ فِيهِ،.........

قال:اعتماداً على الجارح والمعدل: لأن الجارح والمعدل إن كان خبيراً ضابطاً ذا بصيرة قبل منه الجرح والتعديل، وإن كان ليس ضابطاً ولا بصيراً فلا يقبل منه جرح ولا تعديل إلا إذا بين السبب.

القول الرابع:أن التعديل يقبل بدون بيان السبب، والجرح لابد فيه من بيان السبب، ولعل هذا القول أقوى، وذلك لأن أسباب التعديل كثيرة، فتقول: فلان ثقة لأنني رأيته يصلي ويتخلق بالأخلاق الطيبة ويؤدى الشعائر الإسلامية الخ....، صفات كثيرة لا يمكن ضبطها، بخلاف الجرح فإن الصفة الواحدة مؤثرة، فلابد من بيان سبب الجرح.

ويدل على هذا أن أسباب الجرح مختلف فيها، فبعض الأئمة قد يجرح بعض الرواة بأمور ليست جارحة، لما سئل بعض الأئمة قال: فلان لا تقبل روايته. قيل: لماذا؟ قال: رأيته يبول واقفاً.

وهذا ليس سبباً جارحاً.

ومثله قدح بعضهم في أحد الرواة، وقال: لأنه قد روى عن فلانة، وهو لم يشاهدها؛ لأنها زوجة ذلك الجارح.

قيل: لكنه قد يروى عن امرأة بدون علم زوجها يشاهدها في شارع أو في مسجد فيسمع منها حديثاً فيرويه عنها.

قال المؤلف: وعندنا يعتبر بيانه في الجرح في قول: يعني يشترط بيان السبب في الجرح في قول عند الحنابلة، مما يدل على أن المقدم غيره، وذلك

وَاعْتِقَادِ بَعْضِهِمْ مَا لَيْسَ سَبَبًا سَبَبًا، وَفِي قَوْلٍ: لَا، اكْتِفَاءً بِظُهُورِ أَسْبَابِ الْجَرْحِ، وَالْجَرْحُ مُقَدَّمٌ لِتَضَمُّنِهِ زِيَادَةً خَفِيَتْ عَنِ الْمُعَدِّلِ، وَإِنْ زَادَ عَدَدُهُ عَلَى عَدَدِ الْجَارِحِ فِي الْأَظْهَرِ فِيهِ. وَاعْتَبَرَ الْعَدَدَ فِيهِمَا قَوْمٌ..........

لاختلاف الناس في أسباب الجرح واعتقاد بعض الجارحين أن بعض الصفات أسباب للجرح وهي ليست كذلك.

* **مسألة: قال المؤلف: والجرح مقدم لتضمنه زيادة خفيت عن المعدل:** لو اختلف الأئمة في أحد الرواة فجرحه قوم وعدله آخرون، فأيهما يقدم، الجرح أم التعديل؟

قالوا: الجرح هو المقدم لأن الجارح قد اطلع على صفة لم يطلع عليها المعدل، فقدم قوله.

وكذلك لو حصل أن عدد المعدلين أكثر من عدد الجارحين، فإنه حينئذ يقدم قول الجارح، وذلك لأن الجارح اطلع على صفة لم يطلع عليها المعدلون.

* **مسألة:** هل يشترط في الجرح والتعديل أن يكون هناك عدد، مثال ذلك: راوٍ لم يعدله أو لم يجرحه إلا إمام واحد هل يقبل ذلك الجرح، ولاحظوا أن الكلام هنا في من يقبل جرحه وتعديله، فإن بعض الأئمة قد يتساهل في التوثيق مثل ابن حبان، وبعضهم قد يتشدد في الجرح مثل ابن حبان أيضاً، فابن حبان يتساهل في الثقات ويتشدد في المجروحين؛ فالمتساهل أو المتشدد لا يلتفت إليهم إلا إذا عضده عاضد، لكن الكلام في من يقبل في الجرح والتعديل، هل يشترط فيه عدد، أو يكفي تعديل الواحد وجرح الواحد؟

* **قوله: واعتبر العدد فيهما قوم:** يعني أن طائفة اشترطوا في الجرح والتعديل أن يكون هناك عدد.

وَنَفَاهُ آخَرُونَ.

وَعِنْدَنَا: يُعْتَبَرُ فِي الشَّهَادَةِ دُونَ الرِّوَايَةِ، وَإِلَّا لَزَادَ الْفَرْعُ عَلَى الْأَصْلِ، إِذِ التَّعْدِيلُ لِلرِّوَايَةِ تَبَعٌ وَفَرْعٌ لَهَا.

---

* **قوله: ونفاه آخرون:** يعني نفوا اشتراط تعدد الجارحين أو تعدد المعدلين.

وعندنا بأن العدد في الجرح والتعديل يشترط في التزكية للشهادة كالشهادة ذاتها، فإذا شهد شاهد لابد أن يزكيه اثنان، ولا نكتفي بتزكية واحد و بينما في الرواية نكتفي بتعديل واحد وذلك لأن الشهادة لابد فيها من اثنين فتزكيتها لابد فيها من اثنين، بينما الرواية يكفي فيها واحد فتزكيتها يكفي فيها واحد.

* **قوله: وإلا لزاد الفرع على الأصل:** الأصل الذي هو الشهادة والرواية، والفرع الذي هو التزكية لو قلنا في التعديل في باب الرواية لابد من اثنين والرواية تقبل من واحد لم يصح الرواية هي الأصل والتزكية هي الفرع، ولو اشترطنا العدد لترتب عليه أن يكون الفرع الذي هو التزكية، زائداً على الأصل الذي هو الرواية.

وَالْمَحْدُودُ فِي الْقَذْفِ، إِنْ كَانَ بِلَفْظِ الشَّهَادَةَ قُبِلَتْ رِوَايَتُهُ، إِذْ عَدَمُ كَمَالِ نِصَابِهَا لَيْسَ مِنْ فِعْلِهِ، وَقَدْ رَوَى النَّاسُ عَنْ أَبِي بَكَرَةَ، وَإِلَّا رُدَّتْ حَتَّى يَتُوبَ.

* **قوله: والمحدود في القذف**: هذه مسألة أخرى: هل تقبل رواية المحدود في القذف أو لا؟

المحدود في القذف على نوعين:

النوع الأول: قاذف في مجلس القضاء، فهذا تقبل روايته.

* **قوله: إن كان بلفظ الشهادة**: المراد بلفظ الشهادة أنه قد قذف في مجلس القضاء، فإن الراوي إذا جاء للقاضي وقذف المقذوف في مجلس القضاء فقط، فهذا الراوي تقبل روايته.

* **قوله: لأن عدم اكتمال نصاب الشهادة ليس من فعله**: لأنه بلغ ما لديه، فحينئذ هو لا يؤاخذ بما ليس من فعله وهو كمال عدد الشهود، ويدل على هذا أن الناس قبلوا رواية أبي بكرة ﷺ مع أنه قد حد في القذف، وهذا الحد كان بسبب شهادة في مجلس القضاء.

النوع الثاني: قاذف في غير مجلس القضاء، فهذا ترد روايته.

* **قوله: وإلا ردت حتى يتوب**: يعني وإن لم يكن القذف في مجلس القضاء بلفظ الشهادة، فتكون رواية القاذف مردودة، حتى نعلم توبته لأن القذف من كبائر الذنوب فتنخرم عدالته بذلك.

وَتَعْدِيلُ الرَّاوِي: إِمَّا بِصَرِيحِ الْقَوْلِ، وَتَمَامُهُ: هُوَ عَدْلٌ رِضًى، مَعَ بَيَانِ السَّبَبِ، أَوْ بِالْحُكْمِ بِرِوَايَتِهِ، وَهُوَ أَقْوَى مِنَ التَّعْدِيلِ الْقَوْلِيِّ، وَلَيْسَ تَرْكُ الْحُكْمِ بِهَا جَرْحًا،..

---

* **قوله: وتعديل الراوي:** هذه مسألة أخرى وهي: كيف نعلم أن الراوي عدل؟

هناك طرق لتعديل الرواة:

الطريق الأول: إذا حكم القاضي برواية راو فإن الحكم بروايته تعديل من ذلك القاضي لذلك الراوي، مثال ذلك: القاضي شريح شهد عنده راو فقال: عن فلان أن النبي ﷺ قال: كذا، فقبل روايته وعمل بها وحكم حكماً قضائياً بها، فهذا تعديل لذلك الراوي، وهذا أعلى مراتب التعديل.

الطريق الثاني: التعديل القولي، بأن يتكلم كلاماً يعرف منه أن الراوي عدل، هذا هو المرتبة الثانية.

والتعديل القولي على مراتب، أعلى هذه المراتب أن يكرر الصفة ويبين سبب التعديل، كأن يقول: عدل ثقة، أو ثقة ثقة، ومثله أيضاً: أعدل الناس وأوثق الناس؛ فهذا أعلى المراتب، وبعد هذا هناك مراتب متعددة متفاوته.

الطريق الثالث: العمل بالرواية، فإذا وجد إمام قد عمل برواية زيد من الناس فهذا يعتبر تعديلاً بشرط ألا يوجد دليل آخر يدل على مثل رواية زيد، كما لو كانت رواية زيد موافقة للاحتياط، فإنه حينئذ قد يكون الإمام لم يعمل برواية زيد، وإنما عمل بذلك من أجل الاحتياط فإذا لم يكن في المسألة إلا رواية زيد وعمل بها إمام فإن ذلك تعديل من ذلك الإمام لذلك الراوي.

أَوْ بِالْعَمَلِ بِخَبَرِهِ إِنْ عُلِمَ أَنْ لَا مُسْتَنَدَ لِلْعَمَلِ غَيْرُهُ، وَإِلَّا فَلَا، وَإِلَّا لَفَسَقَ الْعَامِلُ، وَفِي كَوْنِ الرِّوَايَةِ عَنْهُ تَعْدِيلاً لَهُ قَوْلَانِ، وَالْحَقُّ أَنَّهُ إِنْ عُرِفَ مِنْ مَذْهَبِهِ، أَوْ عَادَتِهِ، أَوْ صَرِيحِ قَوْلِهِ، أَنَّهُ لَا يَرَى الرِّوَايَةَ، وَلَا يَرْوِي إِلَّا عَنْ عَدْلٍ، ....

---

* **قوله: أو بالعمل بخبره إن علم أن لا مستند للعمل غيره**: يعني أو بالعمل بخبر الراوي إن علم أن لا مستند لذلك العمل إلا تلك الرواية. وهذا النوع الثالث من طرق تعديل الرواة. أما إذا كان هناك مستند للعمل غير تلك الرواية فإنه لا يعد تعديلاً له، إذ لو لم نحكم أنه عدله لكان ذلك الإمام يعمل بأحاديث ضعيفة، ولا يجوز للإنسان أن يعمل بحديث ضعيف، و بالتالي يترتب عليه أن يكون ذلك الإمام فاسقاً وهذا خلاف ما نتفق عليه من القول بعدالتهم.

الطريق الرابع من طرق تعديل الراوي: أن يروي إمام عن ذلك الراوي، وهذا على نوعين:

النوع الأول: إن كان ذلك الإمام يروي عن كل أحد ضعيف وثقة، فحينئذ لا يعد ذلك توثيقاً له بالاتفاق، مثل رواية الزهري و ابن إسحاق، فهذا لا يعد تعديلاً.

النوع الثاني: أن يكون الإمام لا يروي إلا عن الثقات، مثل عبد الرحمن بن مهدي، وغيره إذا روي حديثاً فإنه لا يروي إلا عن من يعتقد أنه ثقة، فهذا القسم هل يعتبر من طريق توثيق ذلك الراوي، إذا روى ذلك الإمام الذي لا يروي إلا عن الثقات عن راو ولم نجد جرحاً ولا تعديلاً فهل يعتبر تعديلاً له؟

قال المصنف: والحق أنه إن عرف من مذهبه، أو عادته...: أي أن الصواب أنه إن عرف من مذهب الإمام الراوي أو عادته أو صريح قوله أنه لا يروي إلا عن

كَانَتْ تَعْدِيلاً، وَإِلَّا فَلاَ، إِذْ قَدْ يَرْوِي الشَّخْصُ عَمَّنْ لَوْ سُئِلَ عَنْهُ لَسَكَتَ، وَقَوْلُهُ: سَمِعْتُ فُلاَنًا، صِدْقٌ، وَلَعَلَّهُ جَهِلَ حَالَهُ؛ فَرَوَى عَنْهُ، وَوَكَلَ الْبَحْثَ إِلَى مَنْ أَرَادَ الْقَبُولَ.

عدل فإنه يكون تعديلاً له، وإما إن كان ذلك الإمام يروي عن كل أحد فإنه لا يعتبر تعديلاً، بدلالة أن الإنسان يروي حديثاً من أجل أن يبرئ ذمته لأن من أسند فقد برئ، وقد يروي الشخص عن من إذا سئل عنه قال: لا أعرفه، فلا يكون ذلك تعديلاً له. والإمام إذا قال: سمعت فلاناً يقول؛ فهو صادق في الرواية ولعل ذلك الإمام قد جهل ذلك الراوي فروى عنه من أجل أن يكل البحث إلى من يطلع على ذلك الحديث بعده.

السَّابِعَةُ: الْجُمْهُورُ: أَنَّ الصَّحَابَةَ عُدُولٌ، لَا حَاجَةَ إِلَى الْبَحْثِ عَنْ عَدَالَتِهِمْ.

وَقِيلَ: إِلَى أَوَانِ الْخِلَافِ لِشَيَاعِ الْمُخْطِئِ مِنْهُمْ فِيهِمْ.

وَقِيلَ: هُمْ كَغَيْرِهِمْ.

---

* **قوله: السابعة: الجمهور أن الصحابة عدول:** أي المسألة السابعة من مسائل هذا الفصل: الحكم بعدالة الصحابة، فإن الجمهور على أن الصحابة عدول، وهذه المسألة في الصحابة، وهي أن صحابة رسول الله ﷺ عدول وأن كل من وصف بوصف الصحبة فهو عدل، وقد تواترت النصوص الشرعية ببيان عدالتهم؛ وحينئذ لو لم يذكر اسم الصحابي فإن روايته مقبولة، كما لو قال الراوي: عن رجل من الصحابة، أو عن من شاهد النبي ﷺ، فحينئذ تقبل الرواية ولو لم يذكر اسم ذلك الصحابي.

* **قوله: وقيل: إلى أوان الخلاف لشياع المخطئ منهم فيهم:** هذا قول لبعض المبتدعة بأن الصحابة عدول إلى حصول الاختلاف بينهم والاقتتال الذي حدث في زمن فتنة الجمل ونحوها، لأن الاقتتال بين المسلمين نفي للعدالة، وهذا الكلام خاطئ من أوجه:

الوجه الأول: أن النصوص الواردة في الثناء على الصحابة عامة لم تفرق بين بعضهم وحينئذ لا يلتفت إلى هذا التفريق.

الوجه الثاني: أن ما عمله الصحابة في هذه الأمور هو باجتهادهم فالمصيب منهم له أجران، والمخطئ منهم له أجر واحد وهو معذور في خطئه لأنه قد بذل ما في وسعه، وما يثاب عليه الإنسان لا يمكن أن يكون سبباً للقدح فيه أو يكون سبباً لنفي العدالة عنه.

لَنَا: ثَنَاءُ اللهِ وَرَسُولُهُ عَلَيْهِمْ، نَحْوَ: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨]، **﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾**[الفتح: ٢٩]، **«خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي»**(١)، **«إِنَّ اللهَ اخْتَارَنِي وَاخْتَارَ لِي أَصْحَابًا»**(٢)، **«لَا تُؤْذُونِي فِي أَصْحَابِي»**(٣)، **وَسَلْبُهُمُ الْعَدَالَةَ أَذًى لَهُ فِيهِمْ، ثُمَّ فِيمَا تَوَاتَرَ مِنْ صَلَاحِهِمْ، وَطَاعَتِهِمْ للهِ وَرَسُولِهِ غَايَةُ التَّعْدِيلِ،**

---

* **قوله: لنا: ثناء الله ورسوله عليهم:** ذكر المؤلف عدداً من النصوص الواردة في فضل الصحابة، منها آيات قرآنية، ومنها أحاديث نبوية،وهناك آيات وأحاديث صحيحة كثيرة تدل على عدالة الصحابة، والمذكور مجرد أمثلة، وقد استدل على ذلك أيضاً بما تواتر في النقل عن صلاحهم وطاعتهم لله ورسوله ﷺ، وفي ذلك غاية التعديل.

---

(١) أخرجه البخاري(٢٦٥٢) ومسلم(٢٥٣٣).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير(١٧/ ١٤٠) وذكره الهيثمي في المجمع(١٠/ ١٧) وقال: وفيه من لم أعرفه.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير(٦/ ١٠٤) بلفظ: «احفظوني في أصحابي» وابن عساكر في تاريخ دمشق(٢١/ ٨٣) باللفظ المذكور، وذكره الهيثمي في المجمع(٩/ ١٥٧) وقال: رواه الطبراني وفيه جماعة لم أعرفهم.

وَالصَّحَابِيُّ: مَنْ صَحِبَ الرَّسُولَ ﷺ، وَلَوْ سَاعَةً، أَوْ رَآهُ، مَعَ الْإِيمَانِ بِهِ، إِذْ حَقِيقَةُ الصُّحْبَةِ: الِاجْتِمَاعُ بِالْمَصْحُوبِ، وَقِيلَ: مَنْ طَالَتْ صُحْبَتُهُ لَهُ عُرْفًا، وَقِيلَ: سَنَتَيْنِ، وَغَزَا مَعَهُ غَزَاةً أَوْ غَزَاتَيْنِ، وَالْأَوَّلُ أَوْلَى.

---

* **قوله: والصحابي**: هذه مسألة أخرى في معرفة من هو الصحابي؟

ولعلماء الأصول منهجان في ذلك:

المنهج الأول: أن الصحابي من صحب النبي ﷺ ولو ساعة بشرط أن يكون حال الصحبة مؤمناً، وذلك أنه قد ورد في الحديث: أن طائفة من أصحاب النبي ﷺ يغزون فيقال لهم: هل فيكم من صحب النبي ﷺ؟، وفي لفظ من رأى النبي ﷺ؟[1] فدل ذلك على أن الرؤية تتحقق بها الصحبة، ويدل على هذا المعنى اللغوي،قالوا:إن حقيقة الصحبة في اللغة الاجتماع بالمصحوب.

والمنهج الثاني: أنه لابد من مدة زمنية في صحبة النبي ﷺ لأنه لا يقال: إن فلاناً صاحب فلان، في لغة العرب إلا إذا بقي معه مدة، وبعضهم قال: لابد من سنتين وأن يغزو معه بعض الغزوات.

هذا وينبغي أن يعلم أنه يفرق في هذه المسألة بين الصحابي في مسألة حجية قول الصحابي وبين الصحابي في مسألة عدالة الصحابة في باب الرواية، فقول الصحابي لابد له من مدة حتى يكون قوله معتبراً، فنسير في ذلك على القول الثاني.

لكن في باب الرواية نسير فيه على القول الأول، لأن الرواية تتحقق بالصحبة ولو لساعة واحدة ويدل على هذا الحديث السابق الذي ذكرناه قبل قليل وإجماع التابعين على مثل ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري(٢٨٩٧) ومسلم(٢٥٣٢).

وَيُعْلَمُ ذَلِكَ بِإِخْبَارِ غَيْرِهِ عَنْهُ، أَوْ هُوَ عَنْ نَفْسِهِ، وَفِيهِ نَظَرٌ، إِذْ هُوَ مُتَّهَمٌ بِتَحْصِيلِ مَنْصِبِ الصَّحَابَةِ، وَلَا يُمْكِنُ تَفْرِيعُ قَبُولِ قَوْلِهِ عَلَى عَدَالَتِهِمْ، إِذْ عَدَالَتُهُمْ فَرْعُ الصُّحْبَةِ؛ فَلَوْ أُثْبِتَتِ الصُّحْبَةُ بِهَا، لَزِمَ الدَّوْرُ، وَالله سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

* **قوله: ويعلم ذلك بإخبار غيره عنه:** هذه مسألة أخرى وهي: كيف يعلم أن الشخص صحابي؟

يعلم أن الشخص صحابي بعدد من الطرق:

الطريق الأول: إخبار الصحابة عنه بأنه صحابي، لو جاءنا صحابي وقال: كنا مع النبي ﷺ ومعنا فلان. فهذا دليل على أن هذا الآخر صحابي.

الطريق الثاني: أن يخبر هو عن نفسه، فيقول بأنني صحابي، أو سمعت النبي ﷺ يقول كذا؛ فحينئذ ننظر إن كان ثقة قُبل قوله بإثبات الصحبة، وإن كان غير ثقة فإن قوله عن نفسه لا يقبل، ولذلك قال المؤلف: فيه نظر؛ إذ لابد من التفريق بين العدول وغيرهم.

* **قوله: إذ هو متهم بتحصيل منصب الصحبة:** أي أنه لا يمكن أن نقول يقبل قوله: أنا صحابي، استناداً على قاعدة: الصحابة كلهم عدول؛ لأنه لم تثبت الصحبة بعد إذ لو أثبتنا الصحبة بناءً على العدالة، والعدالة بناءً على الصحبة لكان ذلك دَوَراً، وهذا لا يصح.

الطريق الثالث: أن يخبر تابعي عن رجل أنه صحابي شرط أن يكون ذلك التابعي ثقة وهو موطن اختلاف بين الأصوليين، هل هو طريق صحيح لإثبات الصحبة أم لا؟

الثَّامِنَةُ: الرَّاوِي؛ إِمَّا صَحَابِيٌّ، أَوْ غَيْرُهُ، فَالصَّحَابِيُّ لِأَلْفَاظِ رِوَايَتِهِ مَرَاتِبُ، أَقْوَاهَا أَنْ يَقُولَ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ، أَوْ حَدَّثَنِي، أَوْ أَخْبَرَنِي، أَوْ أَنْبَأَنِي، أَوْ شَافَهَنِي، وَهُوَ الْأَصْلُ فِي الرِّوَايَةِ، لِعَدَمِ احْتِمَالِهِ.

ثُمَّ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ؛ فَحُكْمُهُ حُكْمُ الْأَوَّلِ، لِإِشْعَارِهِ بِالسَّمَاعِ ظَاهِرًا، وَعَدَمِ تَدْلِيسِ الصَّحَابَةِ، لَكِنَّهُ دُونَهُ فِي الْقُوَّةِ، لِاحْتِمَالِ الْوَاسِطَةِ، كَسَمَاعِ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ: «مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا؛ فَلاَ صَوْمَ لَهُ»[1] مِنَ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ،

---

* **قوله: الثامنة: الراوي:** هذه هي المسألة الثامنة وهي: مراتب رواية الصحابة، فإن رواية الصحابة عن النبي ﷺ على مراتب:

المرتبة الأولى: ما صرح الصحابي فيه بالسماع كأن يقول: حدثني رسول الله ﷺ، أو سمعت رسول الله ﷺ، فحينئذ هذا أعلى الدرجات لأنه لا يحتمل الانقطاع ولا يحتمل الاختلاف في الاجتهادات وغيرها، وهذا أعلى الدرجات.

المرتبة الثانية :أن يأتي بلفظ عن النبي ﷺ لكن لفظ الرواية يحتمل أن يكون قد سمعه من غير النبي ﷺ كأن يقول الراوي: قال رسول الله ﷺ، أو عن رسول الله ﷺ، أو أن رسول الله ﷺ فعل كذا.

وهذه الرتبة أقل من الرتبة الأولى لأنه يحتمل أن يكون هناك واسطة بين الصحابي وبين النبي ﷺ، وهذه الرتبة مقبولة أيضاً، لأن هذه الواسطة في الغالب تكون برواية عن صحابي والصحابة مقبولة روايتهم وهم كلهم عدول، ومثل لهذا بحديث أبي هريرة ﷺ فإنه قد روى حديث: «**من أصبح جنباً فلا صيام له**»[1] فلما روجع: هل سمعت النبي ﷺ قال ذلك؟ قال أبو هريرة:

---

(١) أخرجه مالك(١/ ٢٩٠) وأحمد(٦/ ٢٣٠) وابن خزيمة(٢٠١١) وغيرهم.

وَابْنِ عَبَّاسٍ: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»[١] مِنْ أُسَامَةَ.

ثُمَّ: أَمَرَ رَسُولُ الله ﷺ بِكَذَا، أَوْ نَهَى عَنْ كَذَا؛ فَحُكْمُهُ حُكْمُ الَّذِي قَبْلَهُ، لَكِنَّهُ دُونَهُ، لِاحْتِمَالِ الْوَاسِطَةِ، وَاعْتِقَادِ مَا لَيْسَ بِأَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ أَمْرًا أَوْ نَهْيًا، لَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ لَمْ يُصَرِّحْ بِنَقْلِ الْأَمْرِ إِلَّا بَعْدَ جَزْمِهِ لِوُجُودِ حَقِيقَتِهِ، وَمَعْرِفَةُ الْأَمْرِ مُسْتَفَادَةٌ مِنَ اللُّغَةِ، وَهُمْ أَهْلُهَا؛ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِمْ، ثُمَّ إِنَّهُمْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ فِي صِيغَةِ الْأَمْرِ وَنَحْوِهَا خِلَافٌ، وَخِلَافُنَا فِيهِ لَا يَسْتَلْزِمُهُ.

قد سمعته من الفضل بن عباس، فدل ذلك على أن الصحابة قد يروي بعضهم من بعض.

المرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي أن الرسول ﷺ أمر بكذا أو نهى عن كذا أو رخص في كذا، فهذه اللفظة فيها احتمال الانقطاع، وفيها احتمال أن يكون قد فهم الصحابي شيئاً على غير حقيقته و على غير المراد به، أو يكون قد فهم اللفظة على أنها أمر وهي ليست كذلك.

والصواب أن هذه المرتبة أيضاً صحيحة ومقبولة.

والصحابة هم أهل اللغة ويبعد أن يكون الصحابي قد فهم الكلام على غير المراد به،وحينئذ فإذا فهموا شيئاً فهو موافق للغة،لأنهم من أهل اللغة فلا يمكن أن يجزم بشيء من المعاني إلا إذا وجد ذلك المعنى حقيقة، والاختلاف في ألفاظ الأمر والنهي، إنما حدث في قرون متأخرة عند الأشاعرة فهم يقولون: إن الأوامر هي المعاني النفسية، وهذا خلاف حادث فلا يصح أن نطبق الخلاف الحادث على الألفاظ قبل وجود الخلاف وهو عهد الصحابة.

---

(١) أخرجه مسلم(١٥٩٦).

ثُمَّ أَنْ يَقُولَ: أُمِرْنَا، أَوْ نُهِينَا؛ فَيُحْتَمَلُ مَعَ مَا سَبَقَ مِنَ الاِحْتِمَالَاتِ أَنَّ الْآمِرَ غَيْرُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فَرَدَّهُ قَوْمٌ لِذَلِكَ، وَالْأَظْهَرُ قَبُولُهُ، إِذْ مُرَادُ الصَّحَابِيِّ الاِحْتِجَاجُ بِهِ؛ فَيُحْمَلُ عَلَى صُدُورِهِ مِمَّنْ يُحْتَجُّ بِقَوْلِهِ، وَهُوَ الرَّسُولُ ﷺ، لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ أَمْرَ اللهِ تَعَالَى، بِنَاءً عَلَى تَأْوِيلٍ أَخْطَأَ فِيهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ؛ فَيَخْرُجُ قَبُولُهُ إِذَنْ عَلَى أَنَّ مَذْهَبَ الصَّحَابِيِّ حُجَّةٌ أَمْ لَا، وَلَا يَتَوَجَّهُ هَذَا الاِحْتِمَالُ فِي قَوْلِهِ: مِنَ السُّنَّةِ كَذَا، أَوْ جَرَتْ، أَوْ مَضَتِ السُّنَّةُ بِكَذَا؛ فَحُكْمُهُ حُكْمُ أُمِرْنَا وَنُهِينَا، وَقَوْلُ التَّابِعِيِّ وَالصَّحَابِيِّ، فِي حَيَاةِ الرَّسُولِ ﷺ وَبَعْدَ مَوْتِهِ، سَوَاءٌ، إِلَّا أَنَّ الْحُجَّةَ فِي قَوْلِ الصَّحَابِيِّ أَظْهَرُ.

المرتبة الرابعة: أن يقول الصحابي: أُمرنا بكذا ونُهينا عن كذا،فيحتمل الواسطة، ويحتمل الخطأ في الفهم،ويحتمل أيضاً أن يكون الآمر غير النبي ﷺ؛ ولذلك قال قوم: هذا لا يقبل، والأظهر أن الصحابي لا يقول: أمرنا في مقام الاحتجاج إلا إذا كان مسنداً إلى النبي ﷺ لأن الصحابي عدل فلا يمكن أن يوهم الناس بأن النبي ﷺ أمر بشيء وهو لم يأمر به حقيقة.

والمؤلف قد جعل هذه الصيغة تابعة لحجية قول الصحابي عند من يقول بأنها غير مرفوعة، فقال: **فيخرج قبوله إذن على أن مذهب الصحابي حجة أم لا؛** وهذا الكلام خطأ بل الصواب أن هذا اللفظ من السنة المرفوعة للنبي ﷺ.

ومن أنواع المرتبة الرابعة: أن يقول الصحابي من السنة كذا، فهذا أيضاً له حكم الرفع، ويكون من المرتبة الرابعة.

وهكذا لو قال التابعي: من السنة كذا، هذا أيضاً له حكم الرفع، ولكنه يكون مرسلاً لأنه لم يذكر فيه اسم الصحابي.

ثُمَّ قَوْلُهُ: كُنَّا نَفْعَلُ، أَوْ: كَانُوا يَفْعَلُونَ، نَحْوَ قَوْلِ ابْنِ عُمَرَ: (كُنَّا نُفَاضِلُ)(١) وَ(كُنَّا نُخَابِرُ أَرْبَعِينَ سَنَةً)(٢)، وَقَوْلُ عَائِشَةَ: (كَانُوا لَا يَقْطَعُونَ فِي الشَّيْءِ التَّافِهِ)(٣)، فَإِنْ أُضِيفَ إِلَى عَهْدِ النُّبُوَّةِ، دَلَّ عَلَى جَوَازِهِ، أَوْ وُجُوبِهِ، عَلَى حَسْبِ مَفْهُومِ لَفْظِ الرَّاوِي، إِذْ ذِكْرُهُ فِي مَعْرِضِ الِاحْتِجَاجِ يَقْتَضِي أَنَّهُ بَلَغَ النَّبِيَّ، ﷺ؛ فَأَقَرَّهُ عَلَيْهِ، وَإِلَّا لَمْ يُفِدْ.

ثُمَّ قَوْلُهُ: كَانُوا يَفْعَلُونَ، لَا يُفِيدُ الْإِجْمَاعَ عِنْدَ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، مَا لَمْ يُصَرِّحْ

المرتبة الخامسة: أن يقول الصحابي: كنا نفعل، أو كانوا يفعلون على عهد النبي ﷺ كذا، مثل قول ابن عمر: كنا نفاضل فنقول: خيرنا أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، وكنا نخابر أربعين سنة، و(كنا نعزل و القرآن ينزل)(٤)، ونحو ذلك، وهذا أيضاً له حكم الرفع، وهنا فيه احتمال و هو أن لا يكون النبي ﷺ قد اطلع على ذلك وأقره لكن الغالب أن ما كان في عهد النبوة خصوصاً من الصحابة فإن الله يطلع نبيه على مثل هذه القضايا خصوصاً عند ذكر الصحابي له في مقام الاستدلال والاحتجاج.

هناك صيغة: "كانوا يفعلون" هل يحتج بها؟

قال بعض الشافعية: هذا دليل على الإجماع، إذا قال الصحابي: كانوا يفعلون. أو قال التابعي: كانوا يفعلون. فهذا إجماع، وجمهور أهل العلم يقولون:

---

(١) أخرجه ابن حبان(٧٢٥١) والطبراني في الأوسط(٨/٣٠٣).

(٢) أخرجه بنحوه مسلم في البيوع ٩٥-(١٥٣٦) من حديث جابر ﷺ. وأخرجه أبو داود(٣٣٩٥) من حديث رافع بن خديج ﷺ، وأخرجه النسائي(٧/٤٨) وابن ماجه(٢٤٥٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة(٥/٤٧٧) وينظر طرقه في نصب الراية(٣/٣٦٠).

(٤) أخرجه البخاري(٥٢٠٧، ٥٢٠٨) ومسلم(١٤٤٠).

بِهِ عَنْ أَهْلِهِ، وَهُوَ نَقْلٌ لَهُ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ، قَالَ: وَيُقْبَلُ قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: هَذَا الْخَبَرُ مَنْسُوخٌ، وَيُرْجَعُ فِي تَفْسِيرِهِ إِلَيْهِ.

هذا ليس بإجماع حتى يصرح بأنهم قد أجمعوا على ذلك.

* **مسألة:** إذا قال الصحابي: هذا الخبر منسوخ فإن جمهور أهل العلم يقبلونه لأن حقيقة الحال أنه قد اطلع على الناسخ فبين حكم النسخ لكنه لم يبين الناسخ فيكون له حكم الرفع، مثل قوله: من السنة كذا.

وطائفة من أهل العلم يقولون: هذا له حكم قول الصحابي وليس مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وهذا كما سبق يتعلق برواية الصحابي.

والصواب هو القول الأول، فإن إثبات النسخ مما لا يدخله الاجتهاد، فإذا أثبته الصحابي فلابد أنه قد سمعه.

* **مسألة:** إذا فسر الصحابي الخبر الذي رواه بتفسير فإنه يقبل تفسيره، لأنه أعلم بما روى، ولأنه قد يكون اطلع على سببه وقد يكون للخبر محمل في التأويل عرفه الصحابي بمشاهدته للحال وقت التنزيل فيكون تفسيره للخبر أولى من تفسير غيره.

وبهذا ينتهي الكلام على مراتب قول الصحابي.

أَمَّا غَيْرُ الصَّحَابِيِّ؛ فَلِكَيْفِيَّةِ رِوَايَتِهِ مَرَاتِبُ:

إِحْدَاهَا: سَمَاعُهُ قِرَاءَةَ الشَّيْخِ، فِي مَعْرِضِ إِخْبَارِهِ، لِيَرْوِيَ عَنْهُ؛ فَلَهُ أَنْ يَقُولَ: سَمِعْتُ، وَقَالَ، وَحَدَّثَنِي، وَأَخْبَرَنِي فُلاَنٌ.

الثَّانِيَةُ: أَنْ يَقْرَأَ هُوَ عَلَى الشَّيْخِ؛ فَيَقُولَ: نَعَمْ، أَوْ يَسْكُتَ؛ فَلَهُ الرِّوَايَةُ، لِظُهُورِ الصِّحَّةِ وَالْإِجَابَةِ، خِلاَفًا لِبَعْضِ الظَّاهِرِيَّةِ، إِلَّا مَعَ مُخَيِّلَةِ غَفْلَةٍ أَوْ إِكْرَاهٍ؛ فَلاَ يَكْفِي السُّكُوتُ، ثُمَّ لَهُ أَنْ يَقُولَ: أَخْبَرَنَا، وَحَدَّثَنَا فُلاَنٌ قِرَاءَةً عَلَيْهِ، وَبِدُونِ: قِرَاءَةٍ عَلَيْهِ،

---

* **قوله: أما غير الصحابي؛ فلكيفية روايته مراتب:** رواية غير الصحابي، كأن يروي التابعي عن صحابي مثلاً فهذه على مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة العرض بأن يكون الشيخ يقرأ والتلميذ يسمعه وهذه أعلى المراتب ويقول الراوي فيها: سمعت، وحدثني، وأخبرني، وحدثنا. كل هذه تكون في الطبقة الأولى.

المرتبة الثانية: أن يكون التلميذ هو الذي يقرأ والشيخ يستمع، ولا ينكره، فإن كان الشيخ تكلم بلفظ مشعر بصحة الرواية، كأن يقول: نعم، فهذه مقبولة بالاتفاق، وأما إن كان الشيخ يسكت، فالجمهور على قبولها أيضاً، قالوا: لأنه لا يمكن أن يسكت إلا إذا كان مقراً له على الرواية، والسكوت على الشيء رضا به.

وقال طائفة: يحتمل أن يكون قد غفل أو نام أو نحو ذلك، فهذا لا تقبل روايته، ولكن هذا احتمال بعيد إلا إذا وجدت علامة تدل على وجود شيء من هذا الصفات.

فِيهِ رِوَايَتَانِ: الْمَنْعُ، لِإِيهَامِ السَّمَاعِ فِي لَفْظِهِ، وَهُوَ كَذِبٌ، وَالْجَوَازُ؛ لِأَنَّهُ فِي مَعْنَاهُ، وَهَذَا كَقَوْلِ الشَّاهِدِ عَلَى مُقِرٍّ «بِنَعَمْ»: أَشْهَدَنِي عَلَى نَفْسِهِ بِكَذَا وَكَذَا.

وَهَلْ يَجُوزُ لِلرَّاوِي إِبْدَالُ قَوْلِ الشَّيْخِ: أَخْبَرَنَا، «بِحَدَّثَنَا»، أَوْ عَكْسُهُ، فِيهِ رِوَايَتَانِ: الْجَوَازُ، لِاتِّحَادِ الْمَعْنَى لُغَةً، وَالْمَنْعُ، لِاخْتِلَافِهِ اصْطِلَاحًا.

ماذا يقول الراوي في هذه الرتبة الثانية وهي القراءة على الشيخ؟

يقول: أخبرنا قراءة عليه، وحدثنا قراءة عليه، ولا يجوز أن يقول: سمعت الشيخ يقول كذا.

هل يجوز في الرتبة الثانية أن يقول: حدثنا بدون أن يقول قراءة عليه؟

فيه روايتان:

الأولى: لا يجوز لأن ذلك يوهم أن الشيخ هو الذي تكلم، وهذا كذب.

الثانية: أنه يجوز لأن القراءة على الشيخ مع رضاه وإقراره مثل قراءة الشيخ، وهذا كقول الشاهد على مقر، يعني إذا جاءنا وقلنا: هل تقر أن زيداً يطلبك مائة درهم؟ قال: نعم، فحينئذ يكون كأنه قد تكلم بذلك.

لو قدر أن التلميذ روى عن شيخه وكان شيخه يقول: حدثنا، فهل يجوز للتلميذ أن يغير لفظة شيخه بدل أن يقول: حدثنا. يقول: أخبرنا؟

فيها روايتان:

الأولى: عن الإمام أحمد بالجواز، لأن اللفظين بمعنى واحد في اللغة.

الثانية: أنه لا يجوز للاختلاف بين اللفظين، لأن حدثنا تكون في الطبقة الأولى وهي العرض أي قراءة الشيخ، وأما أخبرنا تكون في القراءة على الشيخ، والقراءة على الشيخ لا يجوز على الصحيح أن يقول: حدثنا.

الثَّالِثَةُ: الْإِجَازَةُ، نَحْوَ: أَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرْوِيَ عَنِّي الْكِتَابَ الْفُلاَنِيَّ، أَوْ مَا صَحَّ عِنْدَكَ مِنْ مَسْمُوعَاتِي، وَالْمُنَاوَلَةُ، نَحْوَ: خُذْ هَذَا الْكِتَابَ فَارْوِهِ عَنِّي، وَيَكْفِي مُجَرَّدُ اللَّفْظِ دُونَ الْمُنَاوَلَةِ، فَيَقُولُ فِيهِمَا: حَدَّثَنِي، أَوْ أَخْبَرَنِي إِجَازَةً، فَإِنْ لَمْ يَقُلْهَا؛ فَقَدْ أَجَازَهُ قَوْمٌ، وَهُوَ فَاسِدٌ، لِإِشْعَارِهِ بِالسَّمَاعِ مِنْهُ، وَهُوَ كَذِبٌ، وَمَنَعَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُوسُفَ الرِّوَايَةَ بِهِمَا، وَفِيهِ نَظَرٌ، إِذِ الْغَرَضُ مَعْرِفَةُ صِحَّةِ الْخَبَرِ، لَا عَيْنَ الطَّرِيقِ.

وَلَوْ قَالَ: خُذْ هَذَا الْكِتَابَ، أَوْ: هُوَ سَمَاعِي، وَلَمْ يَقُلْ: ارْوِهِ عَنِّي، لَمْ تَجُزْ رِوَايَتُهُ عَنْهُ، كَمَا لَوْ قَالَ: عِنْدِي شَهَادَةٌ بِكَذَا؛ فَلاَ يَشْهَدْ بِهَا؛ لِجَوَازِ مَعْرِفَتِهِ بِخَلَلٍ مَانِعٍ، وَقَدْ يَتَسَاهَلُ الْإِنْسَانُ فِي الْكَلاَمِ، وَعِنْدَ الْجَزْمِ بِهِ يَتَوَقَّفُ.

الرتبة الثالثة: الإجازة: بأن يأذن له بالرواية عنه،كأن يقول أذنت لك أن تروي عني الحديث الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي.

والإجازة على مراتب أعلاها:

المناولة بأن يناوله الحديث، فيقول ارو عني هذا الحديث، أو هذا الكتاب، والمناولة لا يشترط فيها حقيقة المناولة، وإنما لو أشار إليه فقال: هذا الحديث أو هذا الكتاب فإنه يكون مناولة، وللإجازة مراتب متعددة.

في الإجازة ماذا يقول؟

يقول: أجازني بكذا وأذن لي أن أروي عنه كذا، ويقول: حدثني إجازة، لكن لا يجوز أن يقول: حدثني بدون أن يقول: إجازة. على الصحيح، لأنه إذا قال: حدثني فإنه يشعر بأنه من الرتبة الأولى العرض فيكون كذباً.

وهل الإجازة طريق صحيح للرواية؟

وَلَا يَرْوِي عَنْهُ مَا وَجَدَهُ بِخَطِّهِ، لَكِنْ يَقُولُ: وَجَدْتُ بِخَطِّ فُلَانٍ كَذَا، وَتُسَمَّى الْوِجَادَةَ.

أَمَّا إِنْ قَالَ: هَذِهِ نُسْخَةٌ صَحِيحَةٌ بِكِتَابِ الْبُخَارِيِّ وَنَحْوِهِ، لَمْ تَجُزْ رِوَايَتُهَا عَنْهُ مُطْلَقًا، وَلَا الْعَمَلُ بِهَا، إِنْ كَانَ مُقَلِّدًا، إِذْ فَرْضُهُ تَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ، وَإِنْ كَانَ مُجْتَهِدًا؛ فَقَوْلَانِ.

جمهور أهل العلم يقولون: نعم،لأن النبي ﷺ كتب كتاباً لبعض أصحابه، وقال: «**لا تقرأه إلا بعد يوم أو يومين**»[1]، وهذا إجازة، فأجاز لهم الرواية عنه بالإجازة.

والقول الثاني: أن الإجازة والمناولة ليست طريقاً صحيحاً للرواية، وهذا هو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف، وهذا القول، قال المؤلف: فيه نظر؛ لأن المطلوب معرفة صحة الخبر، وصحة الخبر تعرف بالإجازة.

* **مسألة**:إذا كان هناك مناولة دون إجازة فإنها لا تصح الرواية، مثل الشهادة، لأن الإنسان قد يتساهل في كلامه العادي، لكن عندما يعرف أن الناس سينقلون كلامه فإنه يتحرز في كلامه، ولذلك لا يصح في المناولة أن يروي الإنسان إلا إذا أجاز له الشيخ بالرواية .

الرتبة الرابعة: الوجادة:وهي أن يجد شيئاً مكتوباً بخط شيخه الذي يعرفه فهل يجوز له أن يرويه، كأن يقول: وجدت بخط شيخي كذا، أو لا يجوز ذلك؟

قال المؤلف: ولا يروي عنه ما وجده بخطه، لكن يقول: وجدت بخط فلان كذا.

---

(١) أخرجه البيهقي(٩/٥٨) وعلقه البخاري قبل الحديث(٦٣) وينظر: فتح الباري(١/١٥٥).

....

فالوجادة ليست طريقاً صحيحاً للرواية، لكنها مما يعمل به؛ ولذلك إذا وجد نسخة صحيحة من البخاري وكان مجتهداً جاز له العمل بها على الصحيح من أقوال العلماء لأن هذا وجادة، وأما بالنسبة للمقلدين فإن الواجب على المقلدين سؤال العلماء، لأن المقلد قد يطلع على حديث، ويكون ذلك الحديث منسوخاً أو معارضاً بحديث آخر، أو لم يفهمه، وحينئذ لا يجوز له العمل به قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

وَلَا يَرْوِي عَنْ شَيْخِهِ مَا شَكَّ فِي سَمَاعِهِ مِنْهُ، إِذْ هُوَ شَهَادَةٌ عَلَيْهِ؛ فَلَوْ شَاعَ الْمَشْكُوكُ فِيهِ فِي مَسْمُوعَاتِهِ، وَلَمْ تَتَمَيَّزْ، لَمْ يَرْوِ شَيْئًا مِنْهَا، لِجَوَازِ كَوْنِ الْمَشْكُوكِ فِيهِ كُلاًّ مِنْهَا، فَإِنْ ظَنَّ أَنَّهُ وَاحِدٌ مِنْهَا بِعَيْنِهِ،

ذكر المؤلف ها هنا عدداً من المسائل

المسألة الأولى: قال: ولا يروي عن شيخه ما شك في سماعه منه إذ هو شهادة عليه: المراد بهذه المسألة أن يكون الراوي الفرع ـ التلميذ ـ قد ورد عليه شك، هل هذا الحديث سمعه من شيخه أو لم يسمعه؟ والشك تساوي الاحتمالات، فإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يجوز له أن يروي ذلك الحديث بناءً على الشك، لأن الرواية شهادة كأنه يشهد أنه قد روى ذلك الحديث، والشهادة لا يصح أن تكون بناءً على الشك.

المسألة الثانية: أن يكون عند المحدث أحاديث يرويها عن زيد من الناس هذه الأحاديث يعلم أن أحد هذه الأحاديث مشكوك فيه، هل قد رواه شيخه أم لم يروه؟ مثال ذلك: يروي عن زيد عشرة أحاديث وهناك حديث حادي عشر قد اختلط بها ولم يتميز الحال، فحينئذ لا يجوز له أن يروي جميع الأحاديث الأحد عشر؛ لوجود الشك إذ كل واحد من هذه الأحاديث يحتمل أن يكون هو الحديث الذي لم يروه عن شيخه.

المسألة الثالثة: عنده عشرة أحاديث يتيقن أنه قد روي من شيخه تسعة منها مائة في المائة، والحديث العاشر يظن أن قد رواه عنه لكنه لا يتيقنه تمام التيقن وقد اختلط هذا الحديث المظنون مع بقية الأحاديث المتيقنة فلم يتيقن تمييز الحال، لكنه يغلب على ظنه سماع التسعة وأن المشكوك فيه هو العاشر فحينئذ الصواب أنه يجوز له أن يرويه، لأن غلبة الظن معمول بها في باب الرواية.

أَوْ أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ مَسْمُوعٌ لَهُ؛ فَفِي جَوَازِ الرِّوَايَةِ اعْتِمَادًا عَلَى الظَّنِّ خِلَافٌ.

وَإِنْكَارُ الشَّيْخِ الْحَدِيثَ غَيْرُ قَادِحٍ فِي رِوَايَةِ الْفَرْعِ لَهُ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ، وَأَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَخَالَفَ الْحَنَفِيَّةُ.

المسألة الرابعة: هذه المسألة في الظن، لو ظن أن هذا الحديث قد سمعه من شيخه لكنه لا يجزم به مائة في المائة فإنه حينئذ هل يصح له أن يرويه؟

قال المؤلف: فإن ظن أن هذا الحديث مسموع له ففي جواز الرواية اعتماداً على الظن خلاف.

والجمهور يجيزون له الرواية لأن الظن معمول به.

المسألة الخامسة: إنكار الشيخ لرواية الحديث عنه، وهذا على نوعين:

النوع الأول: أن يجزم الشيخ بإنكار الرواية فيقول: هذا الحديث لم أروه ولم يروه عني زيد. فحينئذ لا يصح للتلميذ أن يروي الحديث بعد ذلك، وهذا الحديث لو رواه التلميذ فإنه لا يقبل هذا الحديث، لأن شيخه جازم بأنه ليس من روايته، وبالتالي لا يصح العمل به ولا يكون ذلك الحديث صحيحاً.

النوع الثاني: أن يقول الشيخ:أنا لا أذكر أني قد رويت ذلك الحديث، فالأول يجزم بأنه لم يرو الحديث، والثاني يذكر أنه لا يتذكر رواية الحديث.

قال المؤلف: وإنكار الشيخ الحديث: كأن يقول: لا أذكر أني قد رويت ذلك الحديث، فهذا اختلف العلماء فيه على قولين:

القول الأول: أن عدم تذكر الشيخ لرواية الحديث غير قادح في رواية الفرع لذلك الحديث، وهذا مذهب مالك والشافعي والجمهور.

واستدل أصحاب هذا القول بأدلة:

لَنَا: عَدْلٌ جَازِمٌ؛ فَتُقْبَلُ رِوَايَتُهُ، وَيُحْمَلُ إِنْكَارُ الشَّيْخِ عَلَى نِسْيَانِهِ، جَمْعًا بَيْنَهُمَا، وَقَدْ رَوَى رَبِيعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ «قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ»، ثُمَّ نَسِيَهُ سُهَيْلٌ؛ فَكَانَ بَعْدُ يَقُولُ: حَدَّثَنِي رَبِيعَةُ، عَنِّي، أَنِّي حَدَّثْتُهُ[1] وَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ مِنَ التَّابِعِينَ، قَالُوا: هُوَ فَرْعٌ لِشَيْخِهِ فِي الْإِثْبَاتِ؛ فَكَذَا فِي النَّفْيِ، وَكَالشَّهَادَةِ.

الدليل الأول: أن كلاً من الشيخ و التلميذ عدل ثقة والتلميذ جازم براويته فحينئذ تقبل الرواية لتوفر شروط صحة الرواية فيها.

الدليل الثاني: قالوا نحمل إنكار الشيخ على النسيان جمعاً بين قول الشيخ وقول التلميذ.

الدليل الثالث: دليل إجماعي هو أن بعض الرواة قد نسي بعض الأحاديث التي حدث بها فبعد ذلك أصبح يحدث بذلك الحديث عن تلميذه عن نفسه عن شيخه. ومثال ذلك: أن ربيعه بن أبي عبد الرحمن .ربيعة الرأي . روي حديثاً عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة ﷺ (أن النبي ﷺ قضى بالشاهد واليمين) لكن سهيلاً نسيه بعد ذلك، فكان سهيل يقول: حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي، عن أبي هريرة، ولم ينكره أحد من التابعين فكان إجماعاً.

القول الثاني: أن إنكار الشيخ للرواية عنه التي لم يجزم بها تعتبر قادحة في الحديث، وبالتالي لا يقبل هذا الحديث، وهذا هو مذهب الحنفية لذلك عند

---

(١) أخرجه أبو داود(٣٦١٠) بذكر قصة النسيان ، وأخرجه الترمذي(١٣٤٣) وابن ماجه(٢٣٦٨) بدونها.

قُلْنَا: مَمْنُوعٌ بِمَا ذَكَرْنَا، وَبَابُ الشَّهَادَةِ أَضْيَقُ؛ فَيَمْتَنِعُ الْقِيَاسُ، وَإِذَا وَجَدَ سَمَاعَهُ بِخَطٍّ يَثِقُ بِهِ، وَغَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ سَمِعَهُ، جَازَ أَنْ يَرْوِيَهُ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرِ السَّمَاعَ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ، كَالشَّهَادَةِ.

الحنفية أنه لا يقضى بالشاهد واليمين واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول:إن التلميذ فرع عن الشيخ في الإثبات فكذلك يكون فرعاً عنه في النفي، فلو قدر أن الشيخ نفى الحديث فينسحب هذا النفي على تلميذه.

الدليل الثاني: القياس على الشهادة، فإن شاهد الأصل إذا أنكر الشهادة عنه لم تقبل رواية شاهد الفرع، مثال ذلك: شهد شاهدان فقالا: نشهد أن محمداً قد قال لنا بأنه شهد الوقعة الفلانية وحصل فيها كذا، فقال محمد: أنا لا أذكر هذه الشهادة، فحينئذ لا تقبل شهادة الفرع، لكون شاهد الأصل قد أنكر الرواية عنه ويقاس على ذلك باب الرواية في رد رواية الفرع مع إنكار الأصل.

وأجيب عن هذا بأمور:

الأمر الأول: أن كون التلميذ فرعاً للشيخ ليس معناه أننا لا نقبل رواية هذا التلميذ إلا إذا أقر بها الشيخ.

الأمر الثاني: أن هناك فرقاً بين الشهادة والرواية، فالشهادة يشترط فيها شروط لا تشترط في الرواية فهكذا في مسألتنا فقد تقبل الرواية فيما لا تقبل فيه الشهادة.

المسألة السادسة: إذا وجد سماعه بخط يثق به هو، إما خطه أو خط تلميذه الذي يعرفه. وهذه ليست وجادة، فالو جادة تقدمت معنا أنه يجد خط شيخه الذي يثق به، وهنا يجد خط نفسه .وغلب على ظنه أنه قد سمع ذلك الحديث فإنه يجوز له أن يروي ذلك الحديث، وإن لم يذكر السماع في مذهب

وَلَنَا: أَنَّ مَبْنَى الرِّوَايَةِ عَلَى غَلَبَةِ الظَّنِّ، وَقَدْ وُجِدَ، وَلِهَذَا اعْتَمَدَ الصَّحَابَةُ وَغَيْرُهُمْ عَلَى كُتُبِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الصَّدَقَاتِ وَغَيْرِهَا فِي أَقْطَارِ الْبِلَادِ، وَالْقِيَاسُ عَلَى الشَّهَادَةِ مُمْتَنِعٌ، ثُمَّ مَمْنُوعٌ.

الإمام الشافعي، واستدلوا بأدلة:

الدليل الأول: أن الرواية مبنية على غلبة الظن وقد وجدت غلبة الظن فيحكم بها.

الدليل الثاني: أن الصحابة ﷺ اعتمدوا على كتب النبي ﷺ في الصدقات وفي غيرها في أقطار البلاد فدل ذلك أنه يجوز الاعتماد على المكتوب.

القول الثاني: بأنه إذا وجد الراوي خط نفسه وغلب على ظنه أنه من روايته فإنه لا يجوز له أن يرويه وهذا مذهب الحنفية،واستدلوا على ذلك بأنه في باب الشهادة لو وجد خط نفسه الذي يثق به لم يجز له أن يشهد بناءً عليه، قالوا: فكذلك في الرواية.

وأجيب عن هذا من وجهين:

الوجه الأول: بالمنع،فنقول: الشهادة إذا وجدها الإنسان بخط نفسه وهو يثق بذلك الخط يجوز له أن يشهد كما هو أحد قولي الفقهاء في هذه المسألة.

الوجه الثاني: سلمنا لكم الأصل وأنه إذا وجد شهادة بخط نفسه لم يصح له أن يشهد بناءً على ذلك الخط، لكن الرواية تخالف الشهادة فإن في الشهادة من الشروط ما ليس في الرواية كما تقدم، وبالتالي لا يصح قياس الرواية على الشهادة.

التَّاسِعَةُ: الزِّيَادَةُ مِنَ الثِّقَةِ الْمُنْفَرِدِ بِهَا مَقْبُولَةٌ، لَفْظِيَّةً كَانَتْ أَوْ مَعْنَوِيَّةً، ....

* **قوله: التاسعة: الزيادة من الثقة:** يعني المسألة التاسعة من مسائل خبر الآحاد: زيادة الثقة، وزيادة الثقة على نوعين:

النوع الأول: زيادة مخالفة لبقية الروايات، وقد يمثلون له بما ورد في بعض الألفاظ: «**يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق أيام أكل وشرب**»[1] فزاد: «يوم عرفة». هذه الزيادة تخالف بقية الروايات التي لم يذكر فيها لفظة: «يوم عرفة»[2]. فحينئذ هل تقبل هذه الزيادة؟

نقول: لا تقبل هذه الزيادة لكونها مخالفة لبقية الروايات.

أيهما يقبل رواية الزيادة أم الرواية الناقصة؟

نقول: لا بد من الترجيح بينهما إما بحسب الأكثرية في العدد وإما بحسب الحفظ وإما بحسب الضبط، وإما بكونها من باب الإثبات وهذا أضعفها.

ومن هذا القسم ما لو علمنا أن المجلس واحد، فزيادة الثقة حينئذ لا تكون مقبولة، من أمثلة ذلك: صلاة الكسوف، في الصحيح أنه ﷺ صلاها ركعتين بأربع ركوعات[3]، وورد في بعض الألفاظ: بست ركوعات[4]. وفي بعضها بثماني ركوعات[5]. فهذه زيادة لأن الحادثة واحدة فالمجلس واحد فحينئذ لابد من الترجيح بين الرواة.

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٤١٩) والترمذي(٧٧٣) والنسائي(٥/ ٢٥٢) من حديث عقبة بن عامر.

(٢) أخرجه مسلم(١١٤١).

(٣) أخرجه البخاري(١٠٤٤) ومسلم(٩٠١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) أخرجه مسلم ٧ـ(٩٠١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) أخرجه مسلم(٩٠٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

كَالْحَدِيثِ التَّامِّ وَأَوْلَى، وَلِإِمْكَانِ انْفِرَادِهِ، بِأَنْ يَكُونَ عَرَضَ لِرَاوِي النَّاقِصِ شَاغِلٌ، أَوْ دَخَلَ فِي أَثْنَاءِ الْحَدِيثِ، أَوْ ذُكِرَتِ الزِّيَادَةُ فِي أَحَدِ الْمَجْلِسَيْنِ، فَإِنْ عُلِمَ اتِّحَادُ الْمَجْلِسِ، قُدِّمَ قَوْلُ الْأَكْثَرِ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ، ثُمَّ الْأَحْفَظِ، وَالْأَضْبَطِ، ثُمَّ الْمُثْبِتِ، وَقَالَ الْقَاضِي: فِيهِ مَعَ التَّسَاوِي رِوَايَتَانِ.

النوع الثاني: زيادة ثقة لكنه لم يخالف بقية الرواة.

قال المؤلف: الزيادة من الثقة المنفرد بها مقبولة: سواء كانت لفظية بزيادة بعض الحروف والألفاظ أو كانت معنوية بتغيير المعنى.

وزيادة الثقة تقبل بدلالة أمور:

الدليل الأول:أنه لو انفراد برواية حديث مستقل قبلت روايته فكذلك إذا انفرد برواية زيادة.

الدليل الثاني: أنه يمكن أن ينفرد أحد الرواة بشيء لا يذكره بقية الرواة كأن يعرض لراوي النقص شاغل يشغله عن سماع الزيادة، أو يكون قد دخل في أثناء المجلس فلم يسمع ما في أوله، أو ذكرت الزيادة في أحد المجلسين.

الْعَاشِرَةُ: الْجُمْهُورُ عَلَى قَبُولِ مُرْسَلِ الصَّحَابِيِّ، وَخَالَفَ قَوْمٌ، إِلَّا أَنْ يُعْلَمَ بِنَصِّهِ أَوْ عَادَتِهِ أَنَّهُ لَا يَرْوِي إِلَّا عَنْ صَحَابِيٍّ، لِجَوَازِ أَنْ يَرْوِيَ عَنْ غَيْرِ صَحَابِيٍّ. لَنَا: إِجْمَاعُهُمْ عَلَى قَبُولِ أَحَادِيثِهِمْ، مَعَ عِلْمِهِمْ أَنَّ بَعْضَهُمْ يَرْوِي بِوَاسِطَةِ

---

* **قوله: العاشرة:** هذه المسألة في المراسيل،تقدم معنا أن المقصود بالمرسل ما سقط من إسناده راو فأكثر في أي طبقات الإسناد، هذا اصطلاح الأصوليين. فيشمل المرسل عند المحدثين وهو ما سقط صحابيه، ويشمل المعلق وهو الذي سقط من آخر إسناده من جهة المؤلف راوٍ فأكثر، ويشمل أيضاً المنقطع الذي سقط من إسناده راوٍ أثناء الإسناد، ويشمل أيضاً المعضل الذي سقط فيه أكثر من راوٍ فالجميع يسمى مرسلاً.

هل يقبل المرسل وتؤخذ منه الأحكام، أولا؟

المراسيل على نوعين:

النوع الأول: مراسيل الصحابة: فمراسيل الصحابة هل تقبل أولا تقبل؟

تنقسم هذه المسألة إلى جزئين:

الجزء الأول: إن كان من عادة ذلك الصحابي الراوي أنه لا يروي إلا عن صحابي، فإنها تقبل.

الجزء الثاني: إن كان الصحابي المرسل يروي عن غير الصحابة فقيل: لا تقبل روايته، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: يمكن أن يكون الصحابي المرسِل قد أسقط تابعياً لأنه قد ورد أن بعض الصحابة روي عن بعض التابعين.

وأما الجمهور فإنهم يقولون: تقبل مراسيل الصحابة واستدلوا على ذلك بأمور:

بَعْضٍ، كَحَدِيثَيْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ[١]، ....

الأول: إجماع الأمة على قبول مراسيل صغار الصحابة، فمثلاً جابر بن عبد الله يحدث عن فترة انقطاع الوحي ونحن نجزم بأنه لم يحضر تلك الوقعة، وعائشة تحدث عن نزول الوحي في أول الأمر وهي لم تولد بعد، وهكذا. ومع ذلك أجمعت الأمة على قبول رواياتهم؛ لذلك قال المؤلف: **لنا إجماعهم على قبول أحاديثهم**: أي إجماع الأمة على قبول مراسيل الصحابة، مع أن بعضهم يعلم بأنه لم يشهد الواقعة مما يجعلنا نجزم بأنه قد حصل هناك إرسال، ولذلك روى بعض الصحابة أحاديث فسئلوا عنها فبينوا أنها ليست من أحاديثهم وإنما من حديث صحابي آخر، فروى أبو هريرة ﷺ حديث: «**من أصبح جنباً فلا صوم له**»[١] فاستدل بذلك على أنه من أصبح جنباً ولم يغتسل إلا بعد الفجر فإنه لا يصح صومه، فروجع أبو هريرة في ذلك فقال: حدثنيه الفضل بن عباس. وابن عباس روى حديث: «**إنما الربا في النسيئة**»[١] فلما روجع فيه قال: ما سمعته من النبي ﷺ إنما سمعته من أسامة بن زيد. ومع ذلك فإن الأمة مجمعة على قبول روايات مراسيل الصحابة وتلقت بالقبول حديث جابر وحديث عائشة كما تقدم، وهذا كله في المراسيل من الصحابة، ومع ذلك فإن الأمة متفقة على رواياتهم.

---

(١) سبق تخريجها ص(٣٢٧-٣٢٨).

وَقَالَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ: مَا كُلُّ مَا حَدَّثْنَاكُمْ بِهِ سَمِعْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ، ﷺ، غَيْرَ أَنَّا لَا نَكْذِبُ[1]، وَالصَّحَابِيُّ لَا يَرْوِي إِلَّا عَنْ صَحَابِيٍّ، أَوْ مَعْلُومِ الْعَدَالَةِ غَيْرِهِ؛ فَلَا مَحْذُورَ.

الثاني: تصريح الصحابة بأنهم قد أسقطوا من رووا عنه الحديث في مواطن،ولذلك قال البراء بن عازب ﷺ:(ما كل ما حدثناكم به سمعناه من رسول الله ﷺ غير أننا لا نكذب)[1].

ونجيب عن أدلة المخالفين الذين قالوا: يحتمل أن يكون الصحابي روى عن تابعي آخر، فنقول: الصحابي عدل والغالب أنه لا يروي إلا عن صحابي وحينئذ تقبل الرواية لأنه لو روى عن تابعي عن النبي ﷺ لكان موهماً ولو فرض أنه روى عن تابعي فلن يروي إلا عن تابعي ثقة عدل، وبالتالي فلا محذور في روايته المرسلة.

هذا كله في مراسيل الصحابة كأن يقول الصحابي: قال رسول ﷺ: كذا. وهو لم يسمع ذلك القول من الرسول ﷺ لكنه سمعه من صحابي آخر.

---

(١) أخرجه أحمد(٤/٢٨٣) والحاكم (١/١٧٤) وابن عدي في الكامل(١/١٥٧) ولفظ أحمد: (ما كُلُّ الحديث سَمِعْنَاهُ من رسول اللهِ ﷺ كان يُحَدِّثُنَا أَصْحَابُنَا عنه، كانت تَشْغَلُنَا عنه رَعِيَّةُ الإِبِلِ).

أَمَّا مُرْسَلُ غَيْرِ الصَّحَابِيِّ، كَقَوْلِ مَنْ لَمْ يُعَاصِرِ النَّبِيَّ ﷺ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ لَمْ يُعَاصِرْ أَبَا هُرَيْرَةَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ ؛ فَفِيهِ قَوْلَانِ: الْقَبُولُ: وَهُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ، وَأَبِي حَنِيفَةَ، وَاخْتَارَهُ الْقَاضِي وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَالْمَنْعُ: وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَبَعْضِ الْمُحَدِّثِينَ.

وَالْخِلَافُ هُنَا مَبْنِيٌّ عَلَى الْخِلَافِ فِي رِوَايَةِ الْمَجْهُولِ، إِذِ السَّاقِطُ مِنَ السَّنَدِ مَجْهُولٌ، وَقَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ فِيهِ.

النوع الثاني: مراسيل غير الصحابة.

وهو ما سقط فيه راو فأكثر في غير طبقة الصحابة. مثال ذلك لو قال أبو حمزة: قال رسول الله ﷺ:...؛ هذا مرسل لأنه قد سقط منه رواة كثر، فمثل هذا هل يقبل أو لا؟

إذا كان الراوي يسقط الضعاف أو المجاهيل لم تقبل روايته.

وأما إذا عرف أنه لا يسقط إلا الثقات فهل تقبل روايته؟

فيه قولان لأهل العلم:

الأول: قول مالك وأبي حنيفة، بأنه يقبل.

الثاني: قول الشافعي، بأنه لا يقبل إلا إذا عضده عاضد.

وذكر المؤلف أن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في مسألة رواية المجهول هل هي مقبولة؟ وهذا البناء لا يصح، لأن كلاً من الفريقين لم يبن الخلاف عليها ولم يستدل بالمسألة الأولى على رأيه في المسألة الثانية، والمالكية يقبلون المرسل ومع ذلك لا يقبلون رواية المجهول.

ومن أنواع المراسيل ما لو قال الراوي: حدثني الثقة.

الْحَادِيَةَ عَشْرَةَ: الْجُمْهُورُ يَقْبَلُ خَبَرَ الْوَاحِدِ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى، كَرَفْعِ الْيَدَيْنِ فِي الصَّلاَةِ، وَنَقْضِ الْوُضُوءِ بِمَسِّ الذَّكَرِ، وَنَحْوِهَا، خِلاَفًا لِأَكْثَرِ الْحَنَفِيَّةِ؛ لِأَنَّ مَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى، تَتَوَفَّرُ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ؛ فَيَشْتَهِرُ عَادَةً؛ فَوُرُودُهُ غَيْرَ مُشْتَهِرٍ، دَلِيلُ بُطْلاَنِهِ.

وَلَنَا: قَبُولُ السَّلَفِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ خَبَرَ الْوَاحِدِ مُطْلَقًا.

---

* **قوله: الحادية عشرة:** هذه المسألة متعلقة بأخبار الآحاد في بعض المواطن الخاصة وما سبق من مسائل كانت في خبر الآحاد بشكل عام، وتضمن هذا المبحث عدداً من المسائل.

المسألة الأولى: إذا كانت هناك مسألة تعم بها البلوى بمعنى أنه يحتاج إليها أكثر الناس، والمؤلف مثَّلَ لذلك برفع اليدين في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه، فإن أبا حنفية يقول: لا ترفع الأيدي إلا عند تكبيرة الإحرام. والجمهور يقولون: ترفع الأيدي عند الركوع وعند الرفع منه وعند السجود.

هذه المسألة وهي مسألة رفع اليدين مما تعم بها البلوى، هل يقبل فيها خبر الواحد أو لا؟

الجمهور استدلوا بأحاديث أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه كما رواه البخاري من حديث ابن عمر(١) و حديث وائل بن حجر ومن حديث أبي هريرة وغيرهم.

فقال الحنفية: هذه أخبار آحاد فيما تعم به البلوى فلا تقبل.

مثال آخر: الجمهور قالوا تقبل أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى ولذلك

---

(١) أخرجه البخاري(٧٣٩) ومسلم(٣٩٠).

وَمَا ذَكَرُوهُ يَبْطُلُ بِالْوِتْرِ، وَالْقَهْقَهَةِ، وَتَثْنِيَةِ الْإِقَامَةِ، وَخُرُوجِ النَّجَاسَةِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ، إِذْ أَثْبَتُوهُ بِالْآحَادِ، وَدَعْوَاهُمْ تَوَاتُرَهُ وَاشْتِهَارَهُ غَيْرُ مَسْمُوعَةٍ، إِذِ الْعِبْرَةُ بِقَوْلِ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ، ثُمَّ مَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى يَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ؛ فَبِالْخَبَرِ الَّذِي هُوَ أَصْلُهُ أَوْلَى،..

قبلوا حديث بسرة بنت صفوان: «**من مس ذكره فليتوضأ**»[1]. ولم يقل به الحنفية لأنه خبر آحاد فيما تعم به البلوى. إذن عندنا قولان:

القول الأول: قول الجمهور بأنه تقبل أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: إجماع أهل العصور الأولى على قبول خبر الواحد مطلقاً بما يشمل ما تعم به البلوى.

الدليل الثاني: عموم النصوص الواردة بحجية خبر الواحد لأنها تشمل خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

الدليل الثالث: قالوا: إنكم يا أيها الحنفية قد أثبتم مسائل تعم بها البلوى بواسطة خبر الآحاد فقلتم: تجب صلاة الوتر بناء على خبر واحد، وقلتم: من قهقه في الصلاة بطل وضوؤه وصلاته. ومن قهقه خارج الصلاة لم يبطل وضوؤه. واستندتم في ذلك على حديث آحاد ضعيف ومثله أيضاً في تثنية الإقامة وخروج النجاسة من غير السبيلين مثل الدم.

ودعوى الحنفية اشتهار هذه الأخبار غير مقبول، لأن المرجع في ذلك هم أهل الحديث وقد قالوا بعدم تواتر هذه الأخبار وعدم اشتهارها.

الدليل الرابع: أن القياس طريق صحيح لإثبات الأحكام فيما تعم به

---

(١) أخرجه أبو داود(١٨١) والترمذي(٨٢) والنسائي(١/٢١٦) وابن ماجه(٤٧٩).

وَفِيمَا يَسْقُطُ بِالشُّبُهَاتِ، كَالْحُدُودِ، خِلافًا لِلْكَرْخِيِّ؛ لِأَنَّهُ مَظْنُونٌ؛ فَيَنْهَضُ شُبْهَةً تَدْرَأُ الْحَدَّ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْقِيَاسِ وَالشَّهَادَةِ، إِذْ هُمَا مَظْنُونَانِ، وَيُقْبَلانِ فِي الْحَدِّ،...

البلوى، فمن باب أولى أن تثبت الأحكام فيما تعم به البلوى بطريق أخبار الآحاد.

القول الثاني: بأن خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل،وهذا قول الحنفية، واستدلوا على ذلك بأن ما تعم به البلوى تتشوق النفوس إلى نقله والتحدث فيه فيبعد ألا يطلع عليه أحد.

وأجيب عن هذا بعدد من الإجابات:

فقولهم: تتوفر الدواعي على نقله. رد بأنه قد يرى بعضهم الاكتفاء بنقل بعضهم الآخر ومن ثم لم ينقلوه تواتراً.

* **قوله: وفيما يسقط بالشبهات:** هذه هي المسألة الثانية: هل يقبل خبر الواحد فيما يسقط بالشبهات؟

إذا وردنا خبر واحد في الحدود، هل يقبل خبره أولا؟

قولان:

القول الأول: قول الجمهور، قالوا:يقبل خبره، واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: عموم أدلة حجية خبر الواحد وتشمل خبر الواحد في الحدود والكفارات.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ أثبت حجية خبر الواحد وهذه الحجية عامة فيما يسقط الشبهات ومالا يسقط الشبهات.

وَفِيمَا يُخَالِفُ الْقِيَاسَ، خِلاَفًا لِمَالِكٍ.

الدليل الثالث:الاتفاق على العمل بالقياس والشهادة في مسائل الشبهات والحدود، فمن باب أولى أن يعمل فيها بخبر الواحد.

القول الثاني: أنه لا يقبل خبر الواحد فيما يسقط بالشبهات وهذا القول نسبه المؤلف للكرخي، واستدل على ذلك بأن خبر الواحد مظنون، والمظنون شبهة تجعلنا لا نطبق الحدود به، فندرأ الحدود لأنها تدرأ بالشبهات.

وأجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أننا نعمل بالقياس والشهادة في الحدود فمن باب أولى أن نعمل بخبر الواحد في الحدود، لأن الظن المستفاد من الخبر أقوى.

الجواب الثاني: أن الخبر يقدم على القياس وشهادة الشهود على الصحيح؛ فيقبل الخبر فيما يقبلان فيه.

الجواب الثالث:أن الظن المستفاد من الخبر أقوى من الظن المستفاد من الشهادة والقياس.

المسألة الثالثة: هل يجوز العمل بخبر الواحد المخالف للقياس، أو نقول برده وعدم الاحتجاج به؟

قال الجمهور: يقبل خبر الواحد ولو خالف القياس لأن الحجة عندنا هي فيما ورد عن النبي ﷺ وأما القياس فهو موطن ضرورة، واستدلوا بأدلة منها:

الدليل الأول:عموم أدلة حجية خبر الواحد، فهي تشمل بعمومها أخبار الآحاد المخالفة للقياس.

الدليل الثاني:أن النبي ﷺ لما أرسل معاذاً إلى اليمن قال له:«بما تحكم؟»

....

قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟»، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد» قال: أجتهد رأيي[1]. فجعل الاجتهاد في الرتبة الثالثة.

الدليل الثالث: أن الصحابة متفقون على العمل بأخبار الآحاد ولو كانت مخالفة للقياس.

الدليل الرابع: أن خبر الواحد منسوب للنبي ﷺ وهو قول للمعصوم بينما الأقيسة من عمل المكلفين،فيقدم ما كان صادراً من الله على ما كان صادراً من المكلفين والله عز وجل أمر بالعمل بخبر الواحد فيعمل به ولو كان مخالفاً للقياس.

الدليل الخامس: أن القياس إذا عارض خبر الواحد فإنه يكون قياس فاسد الاعتبار وحينئذ لا يكون له أي قيمة ولا منزلة.

خالف في هذه المسألة طائفتان:

الطائفة الأولى: المالكية، قالوا بأن خبر الواحد إذا خالف القياس فإنه لا يعمل به؛ ولذلك عند المالكية أن من مات وهو محرم، قالوا: يفعل به مثل ما يفعل مع بقية الأموات .

قلنا: والحديث الذي في الصحيح في الرجل الذي وقصته ناقته فقال ﷺ: «غسلوه وكفنوه في ثوبيه ولا تخمروا رأسه»[2].

فهذا الحديث مخالف للقياس، ولذلك فإن الإمام مالكاً لا يقول به، فهو

---

(١) أخرجه أبو داود(٣٥٩٢) أحمد(٥/ ٢٣٠).

(٢) أخرجه البخاري(١٢٦٥) ومسلم(١٢٠٦).

وَفِيمَا يُخَالِفُ الْأُصُولَ أَوْ مَعْنَاهَا، خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ.

لَنَا: تَصْوِيبُ النَّبِيِّ ﷺ مُعَاذًا فِي تَقْدِيمِهِ السُّنَّةَ عَلَى الِاجْتِهَادِ، وَاتِّفَاقُ الصَّحَابَةِ عَلَى ذَلِكَ، وَلِأَنَّ الْخَبَرَ قَوْلُ الْمَعْصُومِ، بِخِلَافِ الْقِيَاسِ.

يقول: من مات وهو محرم يفعل به مثل ما يفعل ببقية الأموات، يغطي رأسه.

قلنا: ما دليلكم؟

قالوا: القياس دليل شرعي فيقدم على خبر الآحاد .

لكن الصواب أن أخبار الآحاد مقدمة على الأقيسة لأن الأقيسة تصدر من ذهن المجتهد بينما أخبار الآحاد منسوبة للنبي ﷺ، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية: أن الأقيسة قد تتعارض في المسألة الواحدة وقد نظن ما ليس بقياس أنه من القياس فحينئذ يترتب على ذلك أن تترك الأحاديث النبوية من أجل ما نظنه قياساً.

الطائفة الثانية: الحنفية، قالوا بأن خبر الواحد إذا كان مخالفاً لقياس الأصول لم يقبل، وإن كان مخالفاً لقياس معتاد فإنه يقبل.

ما الفرق بين مذهب الحنفية ومذهب المالكية؟

المالكية يقولون: خبر الواحد المخالف للقياس لا يعمل به، ولو قيس على أصل واحد.

والحنفية يقولون: خبر الواحد المعارض للقياس على نوعين:

النوع الأول: خبر واحد ليس له رواة كثر وعارض قياساً له أصول متعددة فإنه حينئذ يقدم القياس الذي له أصول متعددة، مثال ذلك جاء في خبر المصراة أن من اشترى ناقة وكان صاحب الناقة قد ربط ضرعها من أجل أن يُظن أن لبنها اليومي كثير، فاشتراها مشتر فلما اشتراها وذهب بها إلى بيته

قَالُوا: الْقَائِسُ عَلَى يَقِينٍ مِنِ اجْتِهَادِهِ، وَلَيْسَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ صِحَّةِ الْخَبَرِ.
قُلْنَا: وَلَا عَلَى يَقِينٍ مِنْ إِصَابَتِهِ، ثُمَّ احْتِمَالُ الْخَطَأِ فِي حَقِيقَةِ الاجْتِهَادِ، لَا فِي

حلب الحلبة الأولى في اليوم الأول، وفي اليوم الثاني جاء يبحث عن اللبن فلم يجده إلا قليلاً، حينئذ ما العمل في ذلك؟ وهل يجوز الإرجاع؟

قال الحنابلة والمالكية: يرجعها ويرجع صاعاً من تمر لحديث أبي هريرة رضي الله عنه في ذلك[1].

وقال الحنفية: هذا الخبر مخالف لقياس الأصول وذلك أن المثليات تضمن بمثلها ومنها اللبن لأنه موزون، ولو قلنا بالحديث لكنا قد ضمنا المثلي وهو اللبن
بشيء لا يماثله وهو صاع التمر حينئذ نترك هذا الخبر الواحد.

وقال المالكية: نحن نترك خبر الواحد من أجل القياس. هذا الفرق بين المذهبين.

مذهب أبي حنفية أنه يشترط في القياس الذي يرد من أجله خبر الواحد أن يكون القياس له أصول متعددة والضمان بالمثلي له أصول متعددة.

بينما مالك يقول: يكفي قياس له أصل واحد، ففي مسألة من مات وهو محرم ليس لها إلا أصل واحد، ومع ذلك ترك خبر الواحد من أجل القياس.
استدلوا على ذلك بأن القائس متيقن من كلام نفسه لكن المجتهد قد يكون غير متيقن من خبر الواحد.

وأجيب عن هذا بأن نقول: صحيح هو متيقن من اجتهاد نفسه، لكن لا يتيقن أنه قد أصاب الحق، لأنه يحتمل أن يرد عليه الخطأ في الاجتهاد، بخلاف

---

(١) أخرجه البخاري(٢١٤٨) ومسلم(١٥١٥).

حَقِيقَةِ الْخَبَرِ، بَلْ فِي طَرِيقِهِ؛ فَكَانَ أَوْلَى بِالتَّقْدِيمِ، وَأَيْضًا مُقَدِّمَاتُ الْقِيَاسِ أَكْثَرُ؛ فَالْخَطَأُ فِيهَا أَغْلَبُ. ثُمَّ الْوُضُوءُ بِالنَّبِيذِ سَفَرًا لَا حَضَرًا،....................

الخبر فإنه لا يمكن أن يقول الإنسان عن خبر الواحد هذا خطأ في الاجتهاد وإنما الخطأ في وسيلته وطريقته وهو الكلام في الرواة، فحينئذ يكون الكلام الذي ينقله الرواة مسنداً إلى النبي ﷺ فيكون أولى بالقبول من العمل بالقياس.

ثم إن القياس له مقدمات كثيرة وإذا كانت له مقدمات كثيرة فإنه قد يرد الخطأ على هذه المقدمات الكثيرة بخلاف خبر الواحد فإن مقدماته يسيرة فتكون ثقتنا في خبر الواحد أعظم من ثقتنا في القياس.

الدليل الآخر للجمهور قالوا: إنكم يا أيها الحنفية والمالكية قد خالفتم هذه القاعدة فتركتم العمل بالقياس وعملتم بخبر الواحد في مواطن عديدة مثال ذلك: جاء في حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ، كان في سفر فجيء له بنبيذ فتوضأ فقيل له في ذلك فقال: «**تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ**»[1] فأخذ منه الحنفية جواز الوضوء بالنبيذ في حال السفر دون حال الحضر.

قلنا لهم: إنكم يا أيها الحنفية تركتم القياس الذي يقتضي أن يكون السفر مماثلاً للحضر فيما يجوز الوضوء به، وإنما تركتم القياس من أجل خبر واحد وهذا مخالف للقاعدة التي أصلتموها، مع أن الخبر الذي استندتم إليه ضعيف الإسناد.

---

(١) أخرجه أبو داود(٨٤) والترمذي(٨٨) وابن ماجه(٣٨٤)، قال الترمذي: أبو زيد مجهول. وقال الزيلعي: مداره على أبي زيد مولى عمرو بن حريث وهو مجهول. ينظر: نصب الراية(١/ ١٣٨).

وَبُطْلَانُ الْوُضُوءِ بِالْقَهْقَهَةِ دَاخِلَ الصَّلَاةِ دُونَ خَارِجِهَا مُخَالِفٌ لِلْأُصُولِ وَهُوَ آحَادٌ عِنْدَ أَئِمَّةِ النَّقْلِ، وَقَدْ قَالُوا بِهِ.

وهكذا أيضاً عند الحنفية أن من قهقه في الصلاة بطلت صلاته وبطل وضوؤه ومن قهقه خارج الصلاة لم يبطل وضوؤه والقاعدة أن ما أبطل الوضوء داخل الصلاة يبطله خارجها، هذه القاعدة القياسية، لكنكم يا أيها الحنفية خالفتم ذلك فقلتم بأن من قهقه داخل الصلاة بطل وضوؤه بخلاف من قهقه خارج الصلاة فإنه لا يبطل وضوؤه، وهذا مخالف لقياس الأصول.

قال: **وهو آحاد:** يعني الأخبار السابقة آحاد عند أئمة الحديث والنقل ومع ذلك فإن المخالفين قد قالوا بها فتركوا القياس من أجل أخبار آحاد مما يدل على بطلان مذهبهم في قولهم بأن أخبار الآحاد تترك من أجل القياس.

الثَّانِيَةَ عَشْرَةَ: تَجُوزُ رِوَايَةُ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى الْمُطَابِقِ لِلَّفْظِ، لِلْعَارِفِ بِمُقْتَضَيَاتِ الْأَلْفَاظِ، الْفَارِقِ بَيْنَهَا، وَمَنَعَ مِنْهُ ابْنُ سِيرِينَ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا»[١]، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْبَرَاءِ حِينَ قَالَ: وَرَسُولُكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ. قُلْ: «وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»[٢].

وَلَنَا: جَوَازُ شَرْحِ الْحَدِيثِ، وَالشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِالْعَجَمِيَّةِ، وَعَكْسِهِ؛ فَهَذَا أَوْلَى، وَلِأَنَّ التَّعَبُّدَ بِالْمَعْنَى لَا بِاللَّفْظِ، بِخِلَافِ الْقُرْآنِ،

ذكر المؤلف هنا حكم رواية الحديث بالمعنى هل هو جائز أو لا؟

الجمهور قالوا: يجوز رواية الحديث بالمعنى واشترطوا لذلك شروطاً:

الشرط الأول: أن يكون ذلك المعنى مطابقاً للفظ الحديث فلا يكون أوسع مدلولاً منه ولا أقل وهذا لا يكون أوضح، ولا أغمض منه عند المؤلف.

الشرط الثاني: أن يكون الراوي للحديث بالمعنى عارفاً بدلالات اللغة وعارفاً بالفرق بين المفردات اللغوية.

الشرط الثالث: ألا يكون ذلك اللفظ مما يتعبد بمعناه.

واستدل الجمهور على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الأحاديث يجوز أن تشرح باللغة الأعجمية فكذلك يجوز أن تروى باللغة العربية بالمعنى.

الدليل الثاني: أن الشهادة يجوز ترجمتها باللغات الأخرى ليفهمها القاضي ونحوه، وهكذا أيضاً فيما يتعلق برواية الحديث بالمعنى إلا أن هذا في

---

(١) أخرجه أبو داود(٣٦٦٠) والترمذي(٢٦٥٧) وابن ماجه(٢٣١).

(٢) أخرجه البخاري(٢٤٧) ومسلم(٢٧١٠)

وَلِأَنَّهُ جَائِزٌ فِي غَيْرِ السُّنَّةِ ؛ فَكَذَا فِيهَا، إِذِ الْكَذِبُ حَرَامٌ فِيهِمَا، وَالرَّاوِي بِالْمَعْنَى الْمُطَابِقِ مُؤَدٍّ كَمَا سَمِعَ، ثُمَّ الْمُرَادُ مِنْهُ: مَنْ لَا يُفَرِّقُ، وَلَيْسَ الْكَلَامُ فِيهِ،..........

لغتين مختلفتين، وهنا في لغة واحد فيكون حينئذ هذا القياس أولى.

الدليل الثالث: أنه لم يتعبد بتلك الألفاظ بذات اللفظ، لأن المتعبد بلفظه لا يجوز نقله بالمعنى كما في القرآن.

الدليل الرابع: أن نقل الحديث بالمعنى يجوز في كلام الناس المعتاد فكذا في السنة.

القول الثاني: بأنه لا يجوز للراوي أن يروي الحديث بالمعنى ونسبه إلى ابن سيرين واستدل عليه بأدلة منها:

الأول: أن النبي ﷺ قال: «**نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها**»[1] فدل الحديث على أنه لابد من نقل ألفاظ الرواية بلفظها.

وأجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن راوي الحديث بمعناه مؤد للحديث كما سمع لأنه لا يوجد فرق إلا إبدال الألفاظ وإلا فإن المعاني متحدة.

الجواب الثاني: أنه قد يكون المراد بالحديث غير العارف بلغة العرب، ولذلك قال المؤلف: ثم المراد منه من لا يفرق بين الألفاظ وليس الكلام فيه.

الدليل الثاني لابن سيرين ومن وافقه في عدم جواز رواية الحديث بالمعنى أن النبي ﷺ: علم البراء بن عازب الذكر قبل النوم فقال له: «إذا أويت إلى فراشك فقل: اللهم إني أسلمت نفسي إليك... وفي آخره قال: « آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت» فقال البراء: وبرسولك الذي

---

(١) سبق قريباً.

وَفَائِدَةُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ لِلْبَرَاءِ مَا ذُكِرَ: عَدَمُ الاِلْتِبَاسِ بِجِبْرِيلَ، أَوِ الْجَمْعِ بَيْنَ لَفْظَتِي النُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ.

أرسلت. فرد عليه النبي ﷺ وقال له: «**وبنبيك الذي أرسلت**»[1] مع أن لفظ: النبي والرسول متقاربة ومعناهما شبه متحد ومع ذلك رد عليه النبي ﷺ فدل ذلك على أنه لا يجوز رواية الحديث بالمعنى.

وأجيب عن هذا بأجوبة:

الأول: أنه يوجد فرق بين اللفظين، يعني إذا قال: ورسولك الذي أرسلت. قد يعتقد أن المراد به جبريل عليه السلام بينما المراد به النبي ﷺ.

الثاني: أنه قد يقول قائل بأن هذا الذكر ممن يتعبد بلفظه لأنه أذكار، فيكون خارجاً عن محل النزاع.

الثالث: أن يكون هناك فائدة وهي الجمع بين لفظي الرسالة والنبوة إذا أنه لو قال: ورسولك الذي أرسلت. فلا يوجد إلا رسالة وليس فيه ذكر للنبوة، لكن عندما يقول: ونبيك الذي أرسلت، فإن فيه فائدة وهي أن يجمع بينهما.

---

(١) سبق قريباً.

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: وَلَا يُبَدِّلُ لَفْظًا بِأَظْهَرَ مِنْهُ؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ رُبَّمَا قَصَدَ إِيصَالَ الْحُكْمِ بِاللَّفْظِ الْجَلِيِّ تَارَةً، وَبِالْخَفِيِّ أُخْرَى.

قُلْتُ: وَكَذَا بِالْعَكْسِ، وَأَوْلَى، وَقَدْ فُهِمَ هَذَا مِنْ قَوْلِنَا: الْمَعْنَى الْمُطَابِقُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

يبقى هنا **مسألة**: هل يجوز له أن يبدل اللفظ بما هو أظهر منه وأوضح منه؟

قال أبو الخطاب: لا يبدل لفظاً بأظهر منه بل يبدله بلفظٍ مساوٍ له في الخفاء والظهور لأنه قد يكون الشارع قصد إيصال الحديث باللفظ الجلي في بعض المرات، بينما في بعض المرات يريد أن يوصل الحكم بألفاظ خفية، وكأن المؤلف أيده ولذلك قال: **بالمعنى المطابق**: ولعل الأظهر أنه يجوز رواية الحديث بالمعنى بما هو أظهر من المعنى الأول لأنه يصيب مقصوداً للشرع بأن يفهم الناس كلام الشارع ولذلك فإن الأظهر هو قول الجمهور.

وأما العكس وهو أن يروي اللفظ الواضح بمعنى أخفى منه فقد منعه المؤلف من باب أولى، ولذلك كان من شروط الرواية بالمعنى أن يكون اللفظ الآخر مطابقاً.

ثُمَّ لَمَّا كَانَ النَّسْخُ لَاحِقًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ جَمِيعًا، عَقَّبْنَاهُمَا بِهِ، وَمَا ذَكَرَهُ الْغَزَالِيُّ عُذْرًا فِي تَقْدِيمِهِ عَلَى السُّنَّةِ غَيْرُ مَرْضِيٍّ، وَالله أَعْلَمُ.

---

* **قوله: ثم لما كان النسخ لاحقًا للكتاب والسنة جميعًا، عقبناهما به:** يعني أن المؤلف ذكر مباحث النسخ بعد مباحث الكتاب والسنة وأن السبب في هذا الترتيب هو أن النسخ كما يرد على القرآن يرد على السنة، ولذلك بعد أن فرغ من مباحث السنة أتى بمباحث النسخ.

* **قوله: وما ذكره الغزالي عذرًا في تقديمه على السنة غير مرضي:** الغزالي أتى بمباحث الكتاب، ثم أتبعها مباحث النسخ، ثم مباحث السنة، وقال: أن النسخ أكثر ما يدخل في الآيات القرآنية دون الأحاديث النبوية.

قال المؤلف: هذا ليس بصحيح بل دخوله في الأحاديث النبوية كثير جداً ولذلك يحسن أن يؤخر باب النسخ إلى ما بعد مباحث السنة.

القول في النسخ:

وَهُوَ لُغَةً: الرَّفْعُ وَالْإِزَالَةُ، يُقَالُ: نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ، وَالرِّيحُ الْأَثَرَ، وَقَدْ يُرَادُ بِهِ مَا يُشْبِهُ النَّقْلَ، نَحْوَ نَسَخْتُ الْكِتَابَ، وَاخْتُلِفَ فِي أَيِّهِمَا هُوَ حَقِيقَةٌ، وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُ فِي الرَّفْعِ.

وَشَرْعًا: قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: هُوَ الْخِطَابُ الدَّالُّ عَلَى أَنَّ مِثْلَ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالنَّصِّ الْمُتَقَدِّمِ، زَائِلٌ عَلَى وَجْهٍ، لَوْلَاهُ لَكَانَ ثَابِتًا،

---

* **قوله: النسخ وهو لغة:** بدأ هنا بتعريف النسخ في اللغة، وقال: إنه يصدق على شيئين:

الأول: الرفع والإزالة، تقول: نسخت الشمس الظل. بمعنى أن الشمس أزالت الظل ورفعته.

الثاني: يطلق النسخ ويراد به النقل كما يقال: نسخت الكتاب.

فهناك في المعنى الأول زال المنسوخ، نسخت الشمس الظل وهنا لم يبق ظل بل زال. بينما في الثاني وهو النقل، يكون الأصل باقياً،تقول: نسخت الكتاب. والمنسوخ منه باق بخلاف نسخ الظل.

أيهما الحقيقة وأيهما المجاز؟

هذا موطن خلاف بين الأصوليين، والمؤلف رجح أنه حقيقة في الرفع. وتقدم معنا الكلام في مسألة إثبات المجاز من عدمه. هذا كله تعريف لغوي لكلمة النسخ.

أما تعريف النسخ في الاصطلاح،فقد أورد المؤلف عدة تعريفات للنسخ، يترتب على بعضها عدداً من الأمور، والتعريف الأول وهو تعريف المعتزلة: أنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل، ما الفرق بينه وبين تعريف الجمهور ولماذا يختلفون؟

....

الأمر الأول: حكم الإباحة . إباحة شرب الماء . هل هو حكم واحد مستمر في جميع الزمان، أو كل زمان وحال هو حكم مستقل، ويستجد حكم جديد؟

الجمهور قالوا: هو حكم واحد.

والمعتزلة قالوا: هي أحكام متعددة، لأن العرض لا يبقى زمانين والحكم الشرعي عرض يأتي ويزول، وحينئذ لا يصح أن يبقى زمانين؛ ولذلك قالوا: على **أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل**، فلم يقولوا: نفس الحكم لأنهم يقولون: الحكم الباقي في الزمان الأول مازال باقياً في الزمان الثاني لم يأت حكم جديد، ولذلك قالوا: مثل الحكم الثابت بالنص.

الأمر الثاني مما ترتب عليه اختلاف تعريف النسخ: ما الفائدة من التكاليف الشرعية؟

قال المعتزلة: الفائدة من التكاليف هو مصلحة المكلف، ولذلك لابد أن يكون في النسخ مصلحة ومن ثم يقولون بأنه لا يمكن أن يكلف العباد بشيء ثم ينسخ قبل أن يتمكنوا من فعله، لأنه حينئذ لا يكون هناك مصلحة من التكليف الأول، مثل الصلاة وجبت خمسين صلاة ثم نسخت إلى خمس، ولم يصل أحد خمسين، لذلك فإن المعتزلة ينكرون هذا ويقولون: لأن التكاليف الشرعية لا تكون إلا لمصلحة، وإيجاب خمسين ليس فيه مصلحة إذ لو كانت المصلحة في إيجاب الخمسين لما جعلها خمساً.

والأشاعرة يقولون: فائدة التكليف الابتلاء والاختبار لذلك يكلف بخمسين صلاة فيختبر هل يثبت ويصدق، أو يرفض ويرد، بالتالي لا إشكال عندهم.

وَهُوَ حَدٌّ لِلنَّاسِخِ لَا لِلنَّسْخِ، لَكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ.

وَقِيلَ: هُوَ رَفْعُ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِخِطَابٍ مُتَقَدِّمٍ، بِخِطَابٍ مُتَرَاخٍ عَنْهُ.

وأهل السنة يقولون: قد يكون من فوائد التكليف مصلحة العباد، وقد يكون من فوائد التكليف الابتلاء والاختبار،وقد يكون من فوائد التكليف أمور عائدة إلى الله عز وجل من فرحه بالطاعة ورضاه عن أهلها قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر:٧].

وانطلاقاً من القاعدتين السابقتين وقع الخلاف بين العلماء في تعريف النسخ.

قالت المعتزلة: النسخ هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً.

قال المؤلف: وهو حد للناسخ لا للنسخ، لكنه يفهم منه:هذا اعتراض من المؤلف على تعريف المعتزلة لأن هذا ليس تعريفاً للنسخ، وإنما هو تعريف للناسخ، وكان الأولى بهم أن يقولوا: زوال أو رفع الخطاب، ليكون تعريفاً للنسخ وليس للناسخ.

التعريف الثاني: قال:وقيل: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه.

* **قوله:رفع الحكم:** لإخراج ابتداء شرع جديد فإنه ليس رفعاً ومن ثم لا يعد نسخاً مثل إيجاب صلاة الليل في أول الأمر هذا إقرار حكم جديد.

* **قوله:رفع الحكم الثابت بخطاب:** لإبعاد وإخراج رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية مثال ذلك: كانت الخمر مباحة في أول الإسلام ثم حرمت هل

فَالرَّفْعُ: إِزَالَةُ الْحُكْمِ عَلَى وَجْهٍ، لَوْلَاهُ لَبَقِيَ ثَابِتًا، كَرَفْعِ الْإِجَارَةِ بِالْفَسْخِ ؛ فَإِنَّهُ يُغَايِرُ زَوَالَهَا بِانْقِضَاءِ مُدَّتِهَا، وَبِالْخِطَابِ الْمُتَقَدِّمِ: احْتِرَازٌ مِنْ زَوَالِ حُكْمِ النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ، إِذْ لَيْسَ بِنَسْخٍ، وَبِخِطَابٍ: احْتِرَازٌ مِنْ زَوَالِ الْحُكْمِ بِالْمَوْتِ وَالْجُنُونِ ؛ فَلَيْسَ بِنَسْخٍ، وَاشْتِرَاطُ التَّرَاخِي احْتِرَازٌ مِنْ زَوَالِ الْحُكْمِ بِمُتَّصِلٍ، كَالشَّرْطِ، وَالِاسْتِثْنَاءِ، وَنَحْوِهِ ؛ فَإِنَّهُ بَيَانٌ لَا نَسْخٌ.

تحريم الخمر يعد نسخاً؟ لا يعد نسخاً لأن إباحة الخمر في الزمان الأول لم تكن ثابتة بنص، وإنما بالإباحة الأصلية فرفع ذلك الحكم لا يعد نسخاً.

* **قوله: بخطاب متقدم**: يعني أن الحكم الأول المنسوخ لابد أن يكون متقدماً إذ لو نزل الناسخ والمنسوخ في وقت واحد لم يصح ذلك ولكان هذا من قبيل التعارض أو من قبيل النصين المتخالفين أو من التخصيص أو نحو ذلك.

* **قوله: بخطاب متراخ**: يعني أن الناسخ يشترط فيه أن يكون بخطاب وأن يكون ذلك الخطاب متراخياً عن الخطاب السابق.

* **قوله: فالرفع: إزالة الحكم على وجه، لولاه لبقي ثابتًا**: ليخرج انتهاء عقد الإيجار مثلاً، فهو ليس برفع،هو انتهاء فلا يسمى نسخاً، وكذلك فإنه يغاير زوال الإجارة بانقضاء مدتها فإنه لا يسمى نسخاً.

* **قوله: وبخطاب**: يشترط في النسخ أن يكون الناسخ خطاباً، فلو ارتفعت الأحكام عن المكلف بجنونه أو موته، فإنه لا يسمى نسخاً لأن ارتفاع الأحكام هنا ليس بخطاب جديد وإنما بورود إحدى هذه الصفات.

* **قوله: بخطاب متراخ عنه**: لإخراج التخصيص بالمخصصات المتصلة فإنه رفع لعموم الخطاب، ومثل التقييد فهو رفع لإطلاق الخطاب الأول، وليس هذا نسخاً بل هو بيان.

وَالْأَجْوَدُ أَنْ يُقَالَ: رَفْعُ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِطَرِيقٍ شَرْعِيٍّ، بِمِثْلِهِ، مُتَرَاخٍ عَنْهُ، لِيَدْخُلَ مَا ثَبَتَ بِالْخِطَابِ، أَوْ مَا قَامَ مَقَامَهُ مِنْ إِشَارَةٍ، أَوْ إِقْرَارٍ ؛ فِيهِمَا، وَأُورِدُ عَلَى تَعْرِيفِهِ بِالرَّفْعِ: أَنَّ الْحُكْمَ ؛ إِمَّا ثَابِتٌ ؛ فَلَا يَرْتَفِعُ، أَوْ غَيْرُ ثَابِتٍ ؛ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى الرَّفْعِ، وَلِأَنَّ خِطَابَ الله تَعَالَى قَدِيمٌ ؛ فَلَا يَرْتَفِعُ، ....

التعريف الثالث الذي اختاره المؤلف: **أن يقال: رفع الحكم الثابت بطريق شرعي بمثله متراخ عنه.**

فقوله: **بطريق شرعي**: لأنه يرى أن الإباحة الأصلية لم تثبت بالشرع وإنما تثبت بالعقل، وهذا نخالفه فيه كما تقدم في مباحث حكم الأعيان قبل ورود الشرع؛ لذلك لا نرتضي هذه اللفظة من المؤلف.

والمؤلف لم يقل:رفع الحكم الثابت بخطاب، وإنما قال: بطريق لأنه قد يكون الحكم الأول ثابتاً بإشارة أو بمفهوم أو بإقرار أو نحو ذلك.

اعترض على هذا التعريف باعتراضات:

الاعتراض الأول: أن الحكم المنسوخ إما أن يكون ثابتاً وحينئذ لا يمكن رفعه، و إما أن يكون غير ثابت ومن ثم فهو مرفوع قبل ورود النسخ.

والجواب عن هذا بأنه كان ثابتاً فلما ورد إليه الخطاب الناسخ رفعه، وهذا غير ممتنع.

الاعتراض الثاني: أن خطاب الله قديم، إذ أن كلام الله قديم، والخطاب القديم لا يمكن رفعه.

والجواب عن هذا بما تقدم أن خطاب الله جل وعلا وصفة الكلام عنده سبحانه وإن كانت قديمة النوع إلا أن آحادها حادث، وحينئذ لا يمتنع أن يرفع

وَلِأَنَّهُ إِنْ كَانَ حَسَنًا ؛ فَرَفْعُهُ قَبِيحٌ، وَيُوجِبُ انْقِلَابَ الْحَسَنِ قَبِيحًا، وَإِلَّا فَابْتِدَاءُ شَرْعِهِ أَقْبَحُ، وَلِأَنَّهُ يُفْضِي إِلَى أَنْ يَكُونَ الْمَنْسُوخُ مُرَادًا غَيْرَ مُرَادٍ ؛ فَيَتَنَاقَضُ، وَلِأَنَّهُ يُوهِمُ الْبَدَاءَ، وَهُوَ عَلَى اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّهُ ثَابِتٌ، وَارْتِفَاعُهُ بِالنَّاسِخِ مَعَ إِرَادَةِ الشَّارِعِ، أَوْ بِانْتِهَاءِ مُدَّتِهِ، غَيْرُ مُمْتَنِعٍ قَطْعًا.

وَعَنِ الثَّانِي: بِأَنَّهُ سَاقِطٌ عَنَّا، عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فِي تَعْرِيفِ الْحُكْمِ، وَعَلَى الْقَوْلِ بِتَعْرِيفِهِ بِالْخِطَابِ الْقَدِيمِ: إِنَّ الْمُرْتَفِعَ التَّعَلُّقُ، أَوْ: إِنَّ مَا كَانَ الْإِتْيَانُ بِهِ لَازِمًا لِلْمُكَلَّفِ، زَالَ.

الشارع خطابه لأن الرفع هنا ليس لأصل صفة الكلام وإنما لآحادها، ثم إن الرفع لأثر الخطاب وليس لذات الخطاب عند طائفة من الأصوليين، أو يقولون: أن الرفع ليس لذات الخطاب وإنما الرفع لتعلق الخطاب بفعل المكلف.

الاعتراض الثالث: قالوا بأن الحكم المنسوخ إن كان حسناً فإنه لا يمكن أن يرفع، وإن كان قبيحاً فإنه لا يمكن أن يقر في الزمان الأول وإلا ترتب عليه أن يكون الشيء حسناً في وقت، وينقلب إلى أن يكون سيئاً في وقت آخر ويترتب عليه أن يكون الشيء حسناً وقبيحاً مراداً وغير مراد في وقت واحد، وهذا تناقض، ويترتب عليه أنه قد يفهم اتصاف الله بالبداء بأن يستجد لله أن يكون عارفاً لأشياء لم يكن عارفاً بها قبل ذلك،ويتنزه الله جل وعلا عن ذلك.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن اعتراضكم هذا مبني على القول بالتحسين والتقبيح بوجوب فعل الأحسن على الله عز وجل، وهذا نحن لا نؤيدكم عليه بل نمنع منه، وتقدم معنا أن الناس في التحسين والتقبيح على ثلاثة أقوال:

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّهُ مِنْ فُرُوعِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيَّيْنِ، وَهُوَ مَمْنُوعٌ، بَلْ حُسْنُهُ شَرْعِيٌّ ؛ فَيَجُوزُ وَجُودُهُ فِي وَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ ؛ فَإِذَنِ انْقِلاَبُهُ قَبِيحًا مُلْتَزَمٌ، وَالتَّنَاقُضُ مُنْدَفِعٌ بِأَنَّ الْإِرَادَةَ تَعَلَّقَتْ بِوُجُودِهِ قَبْلَ النَّسْخِ، وَبِعَدَمِهِ بَعْدَهُ، وَالْبَدَاءُ غَيْرُ لَازِمٍ، لِلْقَطْعِ بِكَمَالِ عَلَمِ اللهِ تَعَالَى، بَلْ عَلِمَ الْمَصْلَحَةَ فِيهِ تَارَةً؛ فَأَثْبَتَهُ، وَالْمَفْسَدَةَ تَارَةً ؛ فَنَفَاهُ، رِعَايَةً لِلأَصْلَحِ، تَفَضُّلاً مِنْهُ لَا وُجُوبًا،.........

القول الأول: أنه يجب على الله أن يفعل الأحسن، وهو قول المعتزلة.

القول الثاني: بأن الله يفعل ما يشاء سواء كان حسناً أو قبيحاً لأنه يتصرف في ملكه بما يشاء، وهذا قول الأشاعرة.

القول الثالث: أن الله تفضل بحيث لا يقدم إلا على الأمر بالأحسن فضلاً منه جل وعلا، وهذا قول أهل السنة.

قال المؤلف: والجواب عن الاعتراض الثالث أنه من فروع القول بالتحسين والتقبيح العقليين؛ وذلك القول من الأساس ممنوع نعارضكم فيه، بل حسن هذه الأمور شرعي، فنقول: يمكن أن يكون الشيء حسناً في زمان وقبيحاً في زمان آخر، لأن الله يطلع على أشياء لا نطلع عليها، ولذلك نجد في بعض الأشياء يحسن منك أن تفعلها في وقت ولا يحسن منك أن تفعلها في وقت آخر.

قال: فيجوز وجود الحسن في وقت دون وقت وعلى ذلك فإن انقلاب الحسن إلى أن يكون قبيحاً نسلم به، ونقول: يمكن، وبالتالي قولكم: لا يمكن أن يتحول الشيء إلى أن يكون حسناً في زمان وقبيحاً في زمان وهذا ممتنع، فنقول: هذا لا نسلم لكم به بل هو جائز، وبالتالي: قولكم بأن الشيء يكون

أَوِ امْتِحَانًا لِلْمُكَلَّفِينَ بِامْتِثَالِ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي.

مراداً وغير مراد هذا تناقض.

والجواب أن نقول: إن الإرادة تعلقت بإيجاده في الزمان الأول، وتعلقت بإعدامه في الزمان الثاني ولكل من الزمنين حكم مستقل.

وأما قولكم بالبداء فهذا يتنزه رب العالمين عنه لأنه سبحانه كامل العلم لا يخفي عليه شيء بل الله علم وجود المصلحة في هذا الأمر في الزمان الأول، ومن كمال علمه أن علم انتفاء المصلحة بهذا الحكم في الزمان الثاني فحكم بمشروعية الأصلح تفضلاً منه سبحانه وتعالى لا وجوباً. وبذلك سار المؤلف على طريقة أهل السنة والجماعة.

* **قوله: أو امتحاناً للمكلفين بامتثال الأوامر والنواهي:** هذا على طريقة الأشاعرة، أي أن الله تعالى أمر بالشيء في الزمان الأول ومنع منه في الزمان الثاني اختباراً للعباد هل يمتثلون لأمر الله؟ وعندهم أن كون الفعل مصلحة أو عدم كونه كذلك لا علاقة له بمشروعيته.

فأجاب بجواب على الطريقين.

هذا ما يتعلق بمبحث تعريف النسخ.

ثُمَّ هُنَا مَسَائِلُ:

الْأُولَى: وَقَعَ النِّزَاعُ فِي جَوَازِ النَّسْخِ عَقْلاً وَشَرْعًا، فِي وُقُوعِهِ، وَالْكُلُّ ثَابِتٌ.

أَمَّا الْجَوَازُ الْعَقْلِيُّ، خِلاَفًا لِبَعْضِ الْيَهُودِ؛ فَدَلِيلُهُ مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ دَوَرَانِ الْحُكْمِ مَعَ الْمَصَالِحِ، وُجُودًا وَعَدَمًا، كَغِذَاءِ الْمَرِيضِ، وَأَيْضًا الْوُقُوعُ لَازِمٌ لِلْجَوَازِ، وَقَدْ حُرِّمَ نِكَاحُ الْأَخَوَاتِ بَعْدَ جَوَازِهِ فِي شَرْعِ آدَمَ، وَالْجَمْعُ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ بَعْدَ جَوَازِهِ فِي شَرْعِ يَعْقُوبَ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] وَهُوَ حَقِيقَةُ النَّسْخِ.

ذكر المؤلف في هذه المسألة هل يجوز النسخ وهل وقع في الشريعة أم لا؟

فقال: عندنا مسألتان:

المسألة الأولى: من جهة الأمور العقلية، هل العقل يجيز النسخ أو لا يجيزه؟

قال: العقل يجيز وجود النسخ خلافاً لبعض اليهود.

واستدل على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أنه قد يكون الشيء مصلحة في زمان ويكون مفسدة في زمان آخر فدار الحكم مع المصالح وجوداً وعدماً، مثل غذاء المريض يأكل وهو جائع فينفعه ويأكل وهو شبعان فيضره.

الدليل الثاني: أن النسخ قد وقع ولا يقع إلا إذا كان جائزاً عقلاً.

ثم استدل المؤلف على الوقوع في الشرائع السابقة ففي عهد آدم كان يجوز للأخ أن يتزوج من أخته لأنه لا يوجد إلا أبناء أدم، لكن يتزوج من غير المرأة التي جاءت معه في بطن واحد، فالزواج بالأخوات في عهد آدم كان جائزاً، لكن في عهدنا وفي شريعتنا وفي شرائع الأنبياء الذين كانوا بعد آدم عليه السلام

وَأَمَّا الشَّرْعِيُّ؛ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]، وَنَسْخُ الاِعْتِدَادِ بِالْحَوْلِ بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرٍ،

لا يجوز للإنسان أن يتزوج بأخته. وهكذا في شريعة يعقوب عليه السلام كان يجوز للإنسان أن يتزوج بالأختين كما تزوج يعقوب بأختين لكن بعد ذلك حرم ذلك قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ...﴾ إلى أن قال في آخر الآية: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣] ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] كانت هذه الأمور مباحة ثم نسخت هذه الإباحة فحرمت عليهم.

المسألة الثانية: من جهة وقوع النسخ في الشريعة.

قال: وأما الشرعي: أي ويدل على جواز وقوع النسخ في الشريعة قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] فهذا دليل على وجود النسخ، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١] فدل ذلك على أنه قد تنسخ آية ويوضع محلها آية أخرى، ويدل على ذلك أنه كان الاعتداد إذا توفي الرجل فإن زوجته تعتد سنة كاملة، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] فنسخ هذا الحكم إلى أربعة أشهر وعشرة أيام، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وَالْوَصِيَّةِ لِلْوَالِدَيْنِ بِآيَةِ الْمِيرَاثِ، وَخَالَفَ أَبُو مُسْلِمٍ، لِقَوْلِهِ: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [فصلت: ٤٢] **وَالنَّسْخُ إِبْطَالٌ، وَلَيْسَ بِشَيْءٍ، إِذِ الْمُرَادُ لَا يَلْحَقُهُ الْكَذِبُ، ثُمَّ الْبَاطِلُ غَيْرُ الْإِبْطَالِ.**

كذلك نسخت الوصية للوالدين في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٨٠] نسخت بآية المواريث التي بينت لكل وارث حقه، وقال رسول الله ﷺ: «**إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**»(١).

وقال أبو مسلم الأصفهاني: إن النسخ لم يرد في الشريعة لأن الله يقول عن القرآن: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [فصلت: ٤٢] ولو كان فيه نسخ لكان الباطل قد جاءه لأن النسخ إبطال الحكم السابق. وهذا القول قول باطل لا قيمة له؛ وقوله لا يأتيه الباطل: يعني الكذب، وفرق بين الباطل وبين الإبطال. إذ النسخ إبطال وليس باطلاً، وبالتالي لا يصح أن يستدل على منع النسخ في الشريعة بهذه الآية.

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٨٧٠) والترمذي(٢١٢٠) وابن ماجه(٢٧١٣) من حديث أبي أمامة ﷺ.

الثَّانِيَةُ: يَجُوزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ، وَالْحُكْمِ، وَإِحْكَامُهُمَا، وَنَسْخُ اللَّفْظِ فَقَطْ وَبِالْعَكْسِ، إِذِ اللَّفْظُ وَالْحُكْمُ عِبَادَتَانِ مُتَفَاصِلَتَانِ؛ فَجَازَ نَسْخُ إِحْدَاهُمَا دُونَ الْأُخْرَى، وَمَنَعَ قَوْمٌ الثَّالِثَ، إِذِ اللَّفْظُ أُنْزِلَ لِيُتْلَى وَيُثَابَ عَلَيْهِ؛ فَكَيْفَ يُرْفَعُ، وَآخَرُونَ الرَّابِعَ، إِذِ الْحُكْمُ مَدْلُولُ اللَّفْظِ؛ فَكَيْفَ يُرْفَعُ مَعَ بَقَاءِ دَلِيلِهِ.

---

* **قوله: الثانية:** يعني المسألة الثانية من مسائل النسخ: أقسام النسخ باعتبار التلاوة والحكم، والنص الشرعي بهذا الاعتبار ينقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: أن ينسخ اللفظ والحكم بحيث يرفع كل منهما ومن أمثلته ما ورد في حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (كان فِيمَا أَنْزَلَ الله عز وجل من الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ يُحَرِّمْنَ ثُمَّ نُسِخْنَ بخمس مَعْلُومَاتٍ)[1] فهنا نسخت التلاوة ونسخ الحكم، ووجود هذا القسم من أقسام النسخ محل اتفاق بين العلماء.

القسم الثاني: إبقاء التلاوة والحكم بحيث لا يكون هناك نسخ فيهما، وهذا هو الغالب في الآيات القرآنية، مثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] فهنا التلاوة لازالت باقية والحكم كذلك لازال حكماً باقياً لم ينسخ منهما شيء.

القسم الثالث: أن ينسخ اللفظ مع بقاء الحكم ومن أمثلة ذلك: أنه قد أنزل في القرآن آية الرجم فنسخت هذه الآية من جهة اللفظ والتلاوة ولكن حكمها باق، وقد ورد في السنن أن هذه الآية كان لفظها: «**والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة**»[2] فهذا اللفظ قد نسخ، لكن حكمه باق، والجمهور

---

(١) أخرجه مسلم(١٤٥٢).

(٢) أخرجه ابن ماجه(٢٥٥٣) ومالك(٢/ ٨٢٤) وابن أبي شيبة(٥/ ٥٣٩) وأحمد(٥/ ١٣٢).

وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّ التِّلَاوَةَ حُكْمٌ، وَكُلُّ حُكْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلنَّسْخِ.

على بقاء هذا النوع ووجوده واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: أن النصوص الدالة على جواز النسخ تشمل هذه الصورة.

الدليل الثاني: أن اللفظ والحكم عبادتان منفصلتان كل منهما عبادة مستقلة عن الأخرى وبالتالي يجوز أن تنسخ إحدى هاتين العبادتين مع بقاء العبادة الأخرى.

وذهب طائفة إلى منع ذلك قالوا: إذا نسخ اللفظ فلا بد أن ينسخ الحكم أيضاً واستدلوا على ذلك بأن اللفظ أنزل ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع اللفظ مع بقاء حكمه.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن التلاوة حكم مستقل مغاير للحكم العملي المأخوذ من الآية فإذا كانت التلاوة حكماً مستقلاً فيمكن أن تنسخ دون نسخ الحكم المأخوذ منها.

القسم الرابع: نسخ الحكم مع بقاء اللفظ، ومن أمثله ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] فإن هذه الآية دلت على أنه إذا وجد شخص واحد يقاتل عشرة أشخاص فإنه يجب عليه المصابرة والبقاء. ثم نسخت هذه الآية بالآية التي بعدها وهي قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾

وَعَنِ الثَّانِي: بِأَنَّ اللَّفْظَ دَلِيلٌ قَبْلَ النَّسْخِ لَا بَعْدَهُ. ثُمَّ قَدْ نُسِخَ لَفْظُ آيَةِ الرَّجْمِ دُونَ حُكْمِهَا، وَحُكْمُ ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ [البقرة: ١٨٤] دُونَ لَفْظِهَا، والله أَعْلَمُ.

[الأنفال: ٦٦] فالآية الأولى لازالت تتلى في القرآن لكن حكمها منسوخ والجمهور على إثبات النسخ في مثل ذلك، استدل الجمهور على ذلك بأن اللفظ والحكم عبادتان مستقلتان فيمكن أن ينسخ الحكم مع بقاء اللفظ والتلاوة.

وذهب طائفة إلى عدم جواز ذلك، قالوا: ما دام أن اللفظ موجود فلابد أن يكون حكمه موجوداً إذ كيف يرفع الحكم مع بقاء الدليل الدال عليه.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأمرين:

الأول: أن اللفظ دليل قبل أن ينسخ أما بعد النسخ فإنه لا يصلح الاستدلال به.

والثاني: الاستدلال بوجود هذا النوع في القرآن وهناك آيات كثيرة لازالت تتلى مع كون حكمها منسوخاً ومثل له بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] وذلك أنه كان في أول الإسلام من رغب أن يصوم صام ومن لم يرغب أطعم، ثم نزلت الآية بعدها في قوله سبحانه: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] فأوجبت الصيام عيناً ولم تجز لأحد أن ينتقل إلى الإطعام مع قدرته على الصيام فالآية الأولى نسخ حكمها مع بقاء لفظها.

وإن كان طائفة يقولون بأن هذه الآية تدل على مدلولين:

الأول: الدلالة على عموم الناس ومثل هؤلاء يكون انتقالهم من الصيام

....

إلى الإطعام منسوخاً بالآية التي بعدها.

الثاني: أن المراد من كان يشق عليه الصوم بدلالة قوله: ﴿يُطِيقُونَهُۥ﴾ يعني أن من كان الصيام يشق عليهم انتقلوا إلى الإطعام، فإنه لا يقال للإنسان: أطاق شيئاً، إلا إذا شق عليه، فلو حمل الإنسان شيئاً خفيفاً لا يقال: أطاقه، وإنما يقال ذلك على الشيء الثقيل، فحملوا الآية على من كان يشق عليه الصوم مثل الشيخ الكبير، والحامل والمرضع إذا خافتا على ابنيهما.

الثَّالِثَةُ: نَسْخُ الْأَمْرِ قَبْلَ امْتِثَالِهِ جَائِزٌ، نَحْوَ قَوْلِهِ فِي يَوْمِ عَرَفَةَ: لَا تَحُجُّوا بَعْدَ الْأَمْرِ بِهِ، وَخَالَفَ الْمُعْتَزِلَةُ.

لَنَا: مُجَرَّدُ الْأَمْرِ مُفِيدٌ أَنَّ الْمَأْمُورَ يَعْزِمُ عَلَى الامْتِثَالِ؛ فَيُطِيعُ، أَوِ الْمُخَالَفَةِ؛ فَيَعْصِي، وَمَعَ حُصُولِ الْفَائِدَةِ، لَا يَمْتَنِعُ النَّسْخُ، ثُمَّ قَدْ نُسِخَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَمْرُ بِذَبْحِ وَلَدِهِ قَبْلَ فِعْلِهِ.

---

* **قوله: الثالثة:** هذه المسألة هل يجوز نسخ التكليف قبل القدرة على امتثاله؟ وهذه المسألة فرع من فروع التحسين والتقبيح العقلي، وهي مبنية على مسألة: ما فائدة التشريع والتكليف؟ هل الفائدة الابتلاء والاختبار كما يقول الأشاعرة، أو الفائدة تحقيق مصلحة المكلفين كما يقول المعتزلة؟

والمراد بالمسألة: هل يكلف الشارع بأمر ثم ينسخ ذلك التكليف قبل التمكن من فعله. ومن أمثلة هذا: أن يؤمر النبي ﷺ بخمسين صلاة ثم ينسخ ذلك الأمر إلى خمس صلوات قبل التمكن من فعل الخمسين؟

ذهب المعتزلة إلى منع ذلك قالوا بأنه لا فائدة إذن من التكليف إذ فائدة التكليف مصلحة المكلف وهنا لا مصلحة للمكلف.

وذهب الأشاعرة والجمهور، ومنهم أهل السنة و الجماعة إلى جواز ذلك لأن فائدة التكليف لا تنحصر في مصلحة المكلفين بل من فوائد التكليف الابتلاء والاختبار وهنا ابتلاء واختبار بحيث ينظر هل يكون العبد عازماً على فعل ما أمر به أولا يكون الأمر كذلك؛ لذلك قال المؤلف تمثيلاً على هذه المسألة: نحو قوله قبل يوم عرفة: لا تحجوا بعد الأمر به. هذا نسخ لإيجاب الحج قبل التمكن منه، وهذا مثال افتراضي.

قَالُوا: الْأَمْرُ يَقْتَضِي حُسْنَ الْفِعْلِ، وَنَسْخُهُ قُبْحَهُ، وَاجْتِمَاعُهُمَا مُحَالٌ، وَقِصَّةُ إِبْرَاهِيمَ كَانَتْ مَنَامًا لَا أَصْلَ لَهُ،..................................

واستدل الجمهور على وجود النسخ قبل الامتثال بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن هناك فائدة للتكليف في مسألة النسخ قبل الامتثال وهي معرفة هل يعزم العبد على الامتثال وهذا من الابتلاء والاختبار ومن فوائد التكليف الابتلاء والاختبار، وإذا كان لهذا التكليف فائدة فلا يمتنع من وروده بحيث يكلف بالفعل ثم ينسخ قبل التمكن منه ليعرف هل يعزم العبد على الامتثال أو لا.

واعترض المعتزلة على هذا الاستدلال بأن قالوا: فائدة التكليف هي مصلحة المكلفين وحسن الفعل، وهذا الفعل الذي أمر به ثم نسخ قبل أن يتمكن المكلف من فعله إما أن يكون حسناً فلابد أن يستمر الأمر به حتى يتمكن المكلف من فعله وأما أن يكون قبيحاً فلا يؤمر به، أما أن يؤمر به وقبل فعله ينهى عنه حينئذ يستدعي أن يكون الفعل الواحد حسناً قبيحاً، فالحسن والقبح متضادان فيستحيل اجتماعها.

وأجيب عن هذا بأنه لا اجتماع للمتضادين والحسن والقبح لم يجتمعا في حال واحدة، بل هو حسن في الحال الأول قبل النهي عنه، قبيح بعد ذلك في الحال الثاني، فلم يجتمعا في مكان واحد، والمنهي عنه هو الاجتماع، ثم أن المأمور به غير المنهي عنه لاختلاف زمانها والتضاد والتناقض لا بد فيه من اتحاد الزمان.

الدليل الثاني الذي استدل به الجمهور: ما حدث من واقعة إبراهيم عليه السلام حيث إن إبراهيم عليه السلام أمره الله بذبح ابنه ثم نسخ هذا الأمر قبل التمكن من الفعل كما في سورة الصافات.

ثُمَّ لَمْ يُؤْمَرْ بِالذَّبْحِ، بَلْ بِالْعَزْمِ عَلَيْهِ، أَوْ بِمُقَدِّمَاتِهِ، كَالْإِضْجَاعِ، بِدَلِيلِ: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ﴾ [الصافات: ١٠٥]، ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢]..................

واعترض على هذا الاستدلال بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أن هذه القصة منام والمنامات لا تؤخذ منها الأحكام. وأجيب عن هذا الاعتراض بأن هذا من منامات الأنبياء، ومنامات الأنبياء حق وبالتالي فإنه يؤخذ منها التشريع خصوصاً أنه قد ورد أنه قد رآه مرات متعددة.

الاعتراض الثاني: قالوا: إن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بالذبح في الحال الأول، وإنما أمر بالعزم على الذبح أو بمقدمات الذبح كالإضجاع. وحينئذ الذي نهي عنه الذبح والأمر الأول كان مقدمات الذبح فهنا فعلان متغايران وبالتالي لم ينسخ الفعل قبل التمكن من فعله بدليل أنه قال: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۞ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٤، ١٠٥] مع قوله: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] فمعنى ذلك أنه قد فعل ما أمر به في الرؤيا وقد صدقها، فدل ذلك على أن الأمر إنما هو لمقدمات الذبح وليس لذات الذبح، إذ كيف يقال بأنه قد صدق الرؤيا.

وأجيب عن هذا بأن الأمر صريح في ذبح ابنه، والأمر بالعزم غير الأمر بالذبح ثم أنه لو كان المأمور به مجرد العزم لما كان هناك ابتلاء، ولما وصفه الله بأنه بلاء.

جواب آخر بأن إبراهيم عليه السلام لو علم أن الأمر إنما هو في المقدمات فقط من الإضجاع وحده ونحو ذلك، فحينئذ ليس هناك مزية

وَلَفْظُهُ مُسْتَقْبَلٌ، ثُمَّ لَمْ يُنْسَخْ، بَلْ قَلَبَ اللَّهُ تَعَالَى عُنُقَهُ نُحَاسًا؛ فَسَقَطَ لِتَعَذُّرِهِ، أَوْ أَنَّهُ امْتَثَلَ، لَكِنَّ الْجُرْحَ الْتَأَمَ حَالًا فَحَالًا، وَانْدَمَلَ.

لإبراهيم عليه السلام، وإنما هو مجرد إيهام وتلبيس، وهذا لا يمكن أن يكون في أوامر الشرع. جواب آخر: أن من شروط التكليف العلم بالفعل المكلف به فإذا كان إبراهيم لا يعرف ما كلف به فحينئذ يخرج عن حقيقة التكليف. وقوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] معناه أنك امتثلت بفعل مقدمات الذبح لكن النسخ ورد قبل إتمامك للفعل، وحينئذ امتثلت بالثاني فكان جزاؤك لما حققت وابتدأت بتحقيق الأمر الأول أن خففنا عنك ذلك الأمر الأول بنسخه. وقوله تعالى: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] معناه افعل ما أمرت به أو افعل ما تؤمر به في الحال فحينئذ لا استقبال وإنما المراد به المضيء أو استصحاب الحال.

جواب آخر: أنه لو كان الأمر إنما هو بالمقدمات لما احتاج إبراهيم للفداء لأنه فدى بكبش فلو كان الأمر بمجرد المقدمات من الاضطجاع ونحوه لما احتاج إلى الفدى لأنه قد امتثل حينئذ.

الاعتراض الثالث لهم: قالوا بأن الله تعالى قد قلب عنق إسماعيل عليه السلام بأن يكون نحاساً فحينئذ سقط التكليف لعدم القدرة عليه إذ كيف يقطع ما هو نحاس؟ ومن ثم لا يوجد نسخ قبل الامتثال، وإنما فيه سقوط التكليف للعجز عنه.

وأجيب بأن هذا لم يثبت؛فلم يصح أنه انقلب عنقه إلى كونه نحاساً وحينئذ لا يصح لكم التأويل بجواب لم يثبت،وعلى فرض أنه انقلب إلى نحاس فإنه يكون حينئذ نسخاً لأنه نسخ الأمر، إذ أنه كان مأموراً بقطع العنق

وَالْجَوَابُ: إِجْمَالِيٌّ عَامٌّ، وَهُوَ: لَوْ صَحَّ مَا ذَكَرْتُمْ، لَمَا احْتَاجَ إِلَى فِدَاءٍ، وَلَمَا كَانَ بَلاءً مُبِينًا.

أَوْ تَفْصِيلِيٌّ، أَمَّا عَنِ الْأَوَّلِ: فَاجْتِمَاعُ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ مَمْنُوعٌ، بَلْ قَبْلَ النَّسْخِ حَسَنٌ، وَبَعْدَهُ قَبِيحٌ شَرْعًا، لَا عَقْلاً كَمَا تَزْعُمُونَ، وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ مَنَامَ الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ؛ فَإِلْغَاءُ اعْتِبَارِهِ تَهَجُّمٌ، لَا سِيَّمَا مَعَ تَكَرُّرِهِ، وَالْعَزْمُ عَلَى الذَّبْحِ لَيْسَ بَلاءً، وَالْأَمْرُ بِالْمُقَدِّمَاتِ فَقَطْ، إِنْ عَلِمَ بِهِ إِبْرَاهِيمُ؛ فَكَذَلِكَ، وَإِلَّا فَهُوَ إِيهَامٌ وَتَلْبِيسٌ قَبِيحٌ، إِذْ يُشْتَرَطُ مَعْرِفَةُ الْمُكَلَّفِ مَا كُلِّفَ بِهِ. وَ﴿قَدْ صَدَّقْتَ﴾، مَعْنَاهُ: عَزَمْتَ عَلَى فِعْلِ مَا أُمِرْتَ بِهِ صَادِقًا؛ فَكَانَ جَزَاؤُكَ أَنْ خَفَّفْنَا عَنْكَ بِنَسْخِهِ. وَ ﴿مَا تُؤْمَرُ﴾ أَيْ: مَا أُمِرْتَ، أَوْ مَا تُؤْمَرُ بِهِ فِي الْحَالِ، اسْتِصْحَابًا لِحَالِ الْأَمْرِ الْمَاضِي قَبْلَهُ؛ فَلاَ اسْتِقْبَالَ، وَإِلَّا لَمَا احْتَاجَ إِلَى الْفِدَاءِ. وَقَلْبُ عُنُقِهِ نُحَاسًا لَمْ يَتَوَاتَرْ، وَإِلَّا لَمَا اخْتَصَصْتُمْ بِعِلْمِهِ، وَآحَادُهُ لَا تُفِيدُ، ثُمَّ هُوَ أَيْضًا نَسْخٌ، وَكَذَا الْتِئَامُ الْجُرْحِ وَانْدِمَالُهُ، وَإِلَّا لَاسْتَغْنَى عَنِ الْفِدَاءِ.

فلما تغير العنق إلى كونه نحاساً نسخ ذلك الأمر الأول فيكون استدلالاً لنا.

الاعتراض الأخير للمعتزلة قالوا: إن إبراهيم عليه السلام قد امتثل وقد قطع عنق ابنه إسماعيل لكنه التئم في الحال وحينئذ لم يمت.

الجواب عن هذا بأنه لو أن ذلك قد وقع لنقل، لكن ذلك لم ينقل فدل على أنه لم يصح، ثم لو كان كما تذكرون لما احتاج الفداء لأنه قد امتثل والممتثل لا يحتاج إلى فداء.

فدل ذلك على أن الصواب هو مذهب الجمهور أنه يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل.

الرَّابِعَةُ: الزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ، إِنْ لَمْ تَتَعَلَّقْ بِحُكْمِهِ أَصْلاً؛ فَلَيْسَتْ نَسْخًا إِجْمَاعًا، كَزِيَادَةِ إِيجَابِ الصَّوْمِ بَعْدَ الصَّلاَةِ، وَإِنْ تَعَلَّقَتْ؛ فَهِيَ إِمَّا جُزْءٌ لَهُ، كَزِيَادَةِ رَكْعَةٍ فِي الصُّبْحِ، أَوْ عِشْرِينَ سَوْطًا فِي حَدِّ الْقَذْفِ.

---

* **قوله: الرابعة:** هذه المسألة متعلقة بالزيادة على النص، هل هي نسخ كما يقول الحنفية؟ أو هي بيان وزيادة توضيح كما يقول الجمهور؟ ومن أمثله ذلك قوله جل وعلا: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] الآية أوجبت الطواف، هل أوجبت النية؟ لم يذكر فيها نية لكن ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**إنما الأعمال بالنيات**»[(١)] فقال الجمهور: نشترط النية، فلابد في الطواف أن يكون له نية.

قال الحنفية: وهذا الاستدلال لا يصح،لأن الآية قرآن متواتر والحديث خبر آحاد، وهذا زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، ولا يجوز نسخ القرآن المتواتر بسنة آحادية.

ولذلك لو جاء إنسان ودخل الحرم وشاهد الناس يسيرون ودخل مع الزحام فأصبحوا يدورون به ولم ينو بدورانه الطواف فلما أكمل سبعه أشواط قال: سأجعل الطواف الذي طفته قبل قليل طوافاً عن طواف العمرة أو طواف الإفاضة، هل يجزئه؟

الجمهور يقولون: لا يجزئه لعدم وجود النية.

والحنفية يقولون: إنه يصدق عليه قول الله جل وعلا: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] وخبر النية خبر آحاد ولا يصح أن ننسخ القرآن به.

وقال الجمهور: الزيادة على النص - زيادة شرط أو زيادة جزء - ليست

---

(١) أخرجه البخاري(١) ومسلم(١٩٠٧).

أَوْ شَرْطٌ، كَالنِّيَّةِ لِلطَّهَارَةِ، أَوْ لَا وَاحِدَ مِنْهُمَا، كَزِيَادَةِ التَّغْرِيبِ عَلَى الْجَلْدِ. وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ نَسْخًا عِنْدَنَا، خِلَافًا لِلْحَنَفِيَّةِ.

لَنَا: النَّسْخُ رَفْعُ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْخِطَابِ، وَهُوَ بَاقٍ، زِيدَ عَلَيْهِ شَيْءٌ آخَرُ.

نسخاً، وبالتالي يمكن أن نزيد على القرآن بأخبار الآحاد، ومثله أيضاً قوله جل وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ...﴾ [المائدة: ٦] أوجبت الآية غسل هذه الأعضاء، فلو حصل أن إنساناً غسل هذه الأعضاء بدون نية الوضوء فهل يجزئه ذلك عن الوضوء؟

قال الجمهور: لا يجزئه لأن الآية أوجبت غسل هذه الأعضاء، ولا يصح هذا الغسل إلا بوجود شرط ورد في الحديث وهو النية، ويمكن أن نزيد على القرآن بأخبار الآحاد لأن الزيادة على النص بيان.

وقال الحنفية: الزيادة على النص نسخ، ولا يجوز أن ننسخ القرآن بخبر الواحد، ومن ثم يصح الوضوء بلا نية.

ومثله قوله جل وعلا: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢] ولم يذكر فيها تغريب، وجاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام**»[1] فالزاني غير المحصن إذا جلد هل نغربه سنة أو نكتفي بالجلد؟

قال الجمهور: نغربه سنة أخذاً بالحديث.

وقال الحنفية: نكتفي بالجلد ولا نغربه لأن الزيادة على النص نسخ ونص القرآن دل على مائة جلدة، والحديث دل على زيادة التغريب ولا يصح أن ننسخ

---

(١) أخرجه مسلم (١٦٩٠) من حديث عبادة بن الصامت ﷺ.

قَالُوا: الزِّيَادَةُ إِمَّا فِي الْحُكْمِ، أَوْ سَبَبِهِ، وَأَيًّا كَانَ، يَلْزَمُ النَّسْخُ؛

القرآن بخبر واحد وبالتالي نكتفي بالجلد.

الزيادة على النص منها نوع متفق على ثبوته وعلى أنه ليس نسخاً هو ما لو كان زيادة عبادة مستقلة. مثال ذلك: لو كان الواجب خمس صلوات في اليوم والليلة وبعد ذلك أوجبت صلاة سادسة أو أوجب صوم رمضان، فهذه زيادة على النص الأول لأنه كان الواجب سابقاً مجرد خمس صلوات فزيد عليه هذا الواجب الجديد، وهذا لا يعد نسخاً بالاتفاق لأنه عبادة مستقلة.

وهناك ثلاثة أنواع محل خلاف:

النوع الأول: أن تكون الزيادة جزءاً من العبادة الأولى مثال ذلك في مسألة التغريب كان الواجب حسب الآية مائة جلدة فجاءنا في الحديث زيادة في جزء الحد وهو التغريب فهل يكون نسخاً أو يكون بياناً؟

قال الجمهور: هو بيان. وقال الحنفية: هو نسخ.

النوع الثاني: زيادة شرط مثاله قوله عز وجل: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] لم يذكر فيها اشتراط النية فجاءنا في الحديث اشتراط النية فيكون هذا من الزيادة على النص، وعند الجمهور هذا النوع من الزيادة على النص بيان، وعند الحنفية نسخ، ولا يصح عندهم نسخ القرآن بخبر الآحاد.

ومن أمثلته أيضاً اشتراط الطهارة للطواف لأن القرآن نص على إيجاب الطواف ولم يذكر اشتراط الطهارة فأخذ الجمهور اشتراط الطهارة من خبر آحاد أو حديث: «**الطواف بالبيت صلاة**»[1] فيكون من باب الزيادة على النص.

---

(١) أخرجه النسائي(٥/٢٢٢) وابن أبي شيبة(٣/١٣٧) والدارمي(٢/٦٦) وابن حبان(٣٨٣٦) والحاكم(١/٦٣٠) بعضهم وقفه وبعضهم رفعه، ورواية الوقف أصح.

....

قال الحنفية: اشتراط الطهارة للطواف زيادة على نص القرآن، والزيادة على النص نسخ، والقرآن لا يصح أن ينسخ بخبر آحاد.

النوع الثالث: ألا يكون جزءاً ولا يكون شرطاً فالتغريب ليس جزءاً من الجلد ولا شرطاً فيه، وعند الجمهور: هذا بيان. وعند الحنفية: هذا نسخ.

استدل الجمهور على أن الزيادة على النص بيان وليست نسخاً بأن قالوا: إن الحكم السابق لم يرفع لأن الطواف أوجب في الآية، ولما اشترطنا نية الطهارة بناء على الحديث لم نرفع إيجاب الطواف، فالإيجاب باق لكنه زيد عليه شيء آخر وهو هذا الشرط أو هذا الجزء.

وذهب الحنفية إلى أن الزيادة على النص نسخ لأن زيادة شرط كاشتراط النية في الطواف أو زيادة حكم كزيادة التغريب في حد الزاني، يدل على أن هذه الأفعال قبل هذه الزيادة كانت مجزئة. فالطواف قبل ورود دليل الطهارة ودليل النية كان مجزئاً بوجود هذه الأشياء، فلما ورد الدليل الثاني دلنا على أن الطواف بدون ذلك لا يجزئ، فهو دل على شيئين:

الأول: إيجاب الطواف.

والثاني: أن الطواف المجرد مجزئ، فلما وردت الزيادة على النص بقي الحكم الأول وهو إيجاب الطواف و نسخ الحكم الثاني وهو الإجزاء.

كذلك في مسألة التغريب كان جلد مائة مجزئاً فقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] دل على حكمين:

الأول: إيجاب مائة جلدة على الزاني.

لِأَنَّهُمَا كَانَا قَبْلَ الزِّيَادَةِ مُسْتَقِلَّيْنِ بِالْحُكْمِيَّةِ وَالسَّبَبِيَّةِ، وَاسْتِقْلَالُهُمَا حُكْمٌ قَدْ زَالَ بِالزِّيَادَةِ، كَالْجَلْدِ مَثَلاً، كَانَ مُسْتَقِلاً بِعُقُوبَةِ الزَّانِي، أَيْ: هُوَ الْحَدُّ التَّامُّ، وَبَعْدَ زِيَادَةِ التَّغْرِيبِ، صَارَ جُزْءَ الْحَدِّ.

الثاني: الاقتصار على ذلك والاجتزاء به واستقلال حكم الحد في هذا الأمر، فنسخ الأمر الثاني فإذا وردنا التغريب فمعنى ذلك أننا ننسخ الحكم الثاني.

قال: لأنهما: يعني الحكم والسبب قبل الزيادة كانا مستقلين.

قال: بالحكمية: مثل حكم الجلد.

قال: والسببية: مثل مسألة اشتراط الطهارة للطواف، واستقلال الطواف وكونه جميع الحكم.

قال: واستقلالهما حكم قد زال بالزيادة: كالجلد مثلاً كان مستقلاً بعقوبة الزاني، والجلد هو الحد الكامل، فهذا الاستقلال يزول عند القول بإثبات التغريب، فلا يكون الجلد كافياً في الحد كما كان قبل ذلك.

قال: وبعد زيادة التغريب، صار جزء الحد: يعني لما وردنا التغريب وزيد التغريب أصبح الجلد جزءاً من الحد، ولم يكن جميع الحد، فدل ذلك على أن الزيادة نسخ لأنها تتضمن نسخ كون الجلد جميع الحد.

قُلْنَا: الْمَقْصُودُ مِنَ الزِّيَادَةِ تَعَبُّدُ الْمُكَلَّفِ بِالْإِتْيَانِ بِهَا، لَا رَفْعُ اسْتِقْلَالِ مَا كَانَ قَبْلَهَا، لَكِنَّهُ حَصَلَ ضَرُورَةً وَتَبَعًا، بِالِاقْتِضَاءِ، وَحِينَئِذٍ نَقُولُ: الْمَنْسُوخُ مَقْصُودٌ بِالرَّفْعِ، وَالِاسْتِقْلَالُ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِهِ؛ فَلَا يَكُونُ مَنْسُوخًا؛ فَلَا يَكُونُ رَفْعُهُ نَسْخًا.

وأجيب عن هذا بأن المقصود من الزيادة ليس رفع الحكم الثاني وهو الاستقلال بالحد، وإنما المقصود به الإتيان بشيء جديد لأن المقصود من الزيادة .زيادة التغريب مثلاً .تعبد المكلف بالإتيان بالتغريب، وليس المراد به رفع استقلال الجلد بالحد الثابت قبل ورود التغريب، لكن رفع الاستقلال ورفع الاجتزاء هذا حصل ضرورة وتبعاً بدلالة اللزوم، وحينئذ نقول: إقامة الحد بالجلد مقصود أصالة، والاستقلال بالجلد وحده غير مقصود به فحينئذ لا يكون رفع الثاني نسخاً لأنه ليس مقصوداً. فمثلاً في قوله تعالى:﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] الآية فيها حكمان:

الأول: إثبات وجوب جلد الزاني فهذا المقصود، وبعد الزيادة لم يرفع هذا الحكم.

والثاني: الاقتصار على مائة جلدة، وهذا ليس مقصوداً أصالة وإنما هو تبع، وحينئذ فرفعه لا يعد نسخاً.

لَا يُقَالُ: رَفْعُ الاِسْتِقْلَالِ مِنْ لَوَازِمِ الزِّيَادَةِ؛ فَيَلْزَمُ مِنْ قَصْدِهَا قَصْدُهُ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: لَا نُسَلِّمُ، إِذْ قَدْ يُتَصَوَّرُ الْمَلْزُومُ مِمَّنْ هُوَ غَافِلٌ عَنِ اللَّازِمِ، والله أَعْلَمُ.

---

* **قوله: لا يقال: رفع الاستقلال من لوازم الزيادة فيلزم من قصدها قصده**: أي رفع الاستقلال، لأننا نقول: لا نسلم تلازمهما لأننا في غير الله عز وجل نتصور أن يأمر الإنسان ويقول: أوجب عليك إحضار الماء، فهنا يتضمن الإيجاب إحضار الماء، لكنه لا يتضمن عدم إيجاب أفعال أخرى؛ لأنه قد يكون الآمر والمتكلم قد غفل ولم يستحضر في ذهنه استقلال هذا الفعل بالأمر وإنما هو الآن يأمرك بشيء ثم بعد ذلك قد يأمرك بأشياء أخرى، فقد يتصور أن يكون الآمر آمراً بشيء وهو غافل عن لوازمه وتوابعه، فيأمر بالجلد ويغفل عن كون الجلد هو جميع الواجب، كما في حدود التعزيرات بالنسبة للقاضي، يقوم القاضي فيحكم على الجاني بتعزير بجلد، ويغفل عن حكم إرجاع الأموال المسروقة إلى أصحابها ثم بعد ذلك يأمر بإرجاع الأموال إلى أصحابها فلا يكون نسخاً وإلغاءً للحكم الأول، فلا يقول إنسان: إن الحكم بالجلد وحده يستلزم عدم وجوب واجبات أخرى لأن الآمر قد يكون غافلاً عن هذا اللازم، وهذا الجواب يصلح على مذهب المعتزلة.

والصواب أن حكم الاكتفاء بالمذكور ليس مأخوذاً من النص الأول، وإنما يؤخذ من البراءة الأصلية، ورفع البراءة الأصلية لا يعد نسخاً، فإن عدم إيجاب التغريب قبل ورود الحديث به ليس مأخوذاً من قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] وإنما يؤخذ من البراءة الأصلية، إذ لا يصح أن نثبت عقوبة قبل ورود الدليل بها.

الْخَامِسَةُ: يَجُوزُ نَسْخُ الْعِبَادَةِ إِلَى غَيْرِ بَدَلٍ، خِلافًا لِقَوْمٍ.

لَنَا: الرَّفْعُ لَا يَسْتَلْزِمُ الْبَدَلَ، وَلَا يَمْتَنِعُ رَدُّ الْمُكَلَّفِ إِلَى مَا قَبْلَ الشَّرْعِ، ثُمَّ تَقْدِيمُ الصَّدَقَةِ أَمَامَ النَّجْوَى وَغَيْرُهُ نُسِخَ لَا إِلَى بَدَلٍ.

---

* **قوله: الخامسة: يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل:** هذه المسألة قد احتوت على عدد من المسائل:

المسألة الأولى: أن النسخ باعتبار البدل ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: نسخ إلى بدل، وهذا محل اتفاق ومن أمثلته نسخ عدة المتوفى عنها زوجها من سنة إلى أربعة أشهر وعشرة أيام، كما في قول طائفة من أهل العلم. فهذا نسخ إلى بدل.

النوع الثاني: نسخ عبادة بالكلية ولا يكون هناك بدل. ومن أمثلته أن الله عز وجل قد أوجب على الصحابة إذا أرادوا مناجاة النبي ﷺ أن يقدموا بين يدي المناجاة صدقة، ثم بعد ذلك خفف عن المؤمنين فنسخ وجوب ذلك وهذا نسخ إلى غير بدل. وهذا النوع اختلف العلماء في جوازه على قولين:

القول الأول: أنه جائز، وهو قول الجمهور واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه ليس من مقتضى حقيقة النسخ إيجاد البدل، فقد يرفع الحكم فيكون نسخاً، وإن لم يكن هناك بدل.

الدليل الثاني: أنه لا يمتنع أن يقع تشريع وتكليف من الشارع، ثم بعد ذلك يرفع ذلك التكليف؛ ويعاد بالأمر على ما كان عليه قبل تكليف الشرع بذلك العمل إذ لا مانع من ذلك.

قَالُوا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ يَقْتَضِيهِ. قُلْنَا: لَفْظًا لَا حُكْمًا، أَوْ نَأْتِ مِنْهَا بِخَيْرٍ، عَلَى التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ.

الدليل الثالث: وقوع ذلك فهناك أحكام شرعية نسخت إلى غير بدل كما في نسخ تقديم الصدقة بين يدي النجوى ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحي إلى غير بدل.

القول الثاني: بأنه لا يصح أن ينسخ إلى غير بدل، بل لابد أن يكون النسخ إلى بدل، وهو قول طائفة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] فدل ذلك على أنه لابد في النسخ أن يكون هناك بدل ويكون خيراً من الأول.

وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ يعني نأت بلفظ آخر غير اللفظ المنسوخ، والنزاع بيننا وبينكم في النسخ إلى بدل هو في الحكم وليس في اللفظ، لأن النسخ لابد له من خطاب ثان، فحينئذ يكون هذا خارج محل النزاع لأن المراد هنا من جهة اللفظ وليس من جهة الحكم.

الجواب الثاني: أن المراد بقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ (نأت منها بخير) أي أن نفي الحكم المنسوخ وغسقاط التعبدية خير من ثبوت ذلك الحكم بعد وقت النسخ فلا يستلزم ذلك وجود البدل.

والصواب في هذه المسألة أنه لابد من بدل في كل نسخ، والبدل يشمل أمرين:

أولهما: البدل اللفظي، فلا ينسخ الدليل الشرعي إلا بدليل.

وثانيهما: البدل الحكمي، فإذا رفع حكم عن محل فلابد أن يخلفه حكم آخر إذ لا تخلو واقعة أو فعل من حكم شرعي.

وَنَسْخُ الْحُكْمِ بِأَخَفَّ مِنْهُ إِجْمَاعًا.

وَبِمِثْلِهِ، لَا يُقَالُ: هُوَ عَبَثٌ. لِأَنَّا نَقُولُ: فَائِدَتُهُ امْتِحَانُ الْمُكَلَّفِ بِانْتِقَالِهِ مِنْ حُكْمٍ إِلَى حُكْمٍ.

وَبِأَثْقَلَ مِنْهُ، خِلَافًا لِبَعْضِ الظَّاهِرِيَّةِ.

المسألة الثانية: مسألة تقسيم النسخ باعتبار المقارنة بين النسخ والمنسوخ من جهة كونه أخف أو أشد، وهذا التقسيم يدلنا على أنه يمكن تقسيم النسخ إلى ثلاثة أنوع:

النوع الأول: النسخ إلى المساوي. مثال ذلك كانت القبلة إلى بيت المقدس فنسخت إلى الكعبة فهذا مساوي ليس أخف ولا أشد.

والجمهور يثبتون هذا النوع وظاهر عبارة المؤلف أن هناك خلافاً في هذه المسألة وان كان طائفة من الأصوليين يحكون وقوع الاتفاق على جواز هذا النوع.

واستدل المؤلف لقول المخالفين بأن النسخ بالمساوي عبث، وأجاب بأن هذا فيه فائدة وهي اختبار المكلف هل يعمل بالنسخ ويقبل به؟

النوع الثاني: النسخ بالأخف بأن يكون هناك حكم مقرر على المكلف فيسنخ بما هو أخف من الحكم الأول، ومن أمثلته: آية المصابرة،فإن الحكم السابق أنه كان يلزم المؤمن أن يصابر العشرة فنسخ إلى مصابرة اثنين فهذا نسخ إلى أخف وقد حكى المؤلف الإجماع على جواز هذا النوع.

النوع الثالث: النسخ إلى الأثقل بأن يكون الحكم الجديد أثقل من الحكم المنسوخ، مثال ذلك: نسخ حكم الصيام حيث كان في أول الإسلام يخير الإنسان بين الصيام وبين الإطعام فنسخ إلى تعيين الصيام فهذا نسخ إلى أثقل.

لَنَا: لَا يَمْتَنِعُ لِذَاتِهِ، وَلَا لِتَضَمُّنِهِ مَفْسَدَةً، وَقَدْ نُسِخَ التَّخْيِيرُ بَيْنَ الْفِدْيَةِ وَالصِّيَامِ إِلَى تَعْيِينِهِ، وَجَوَازُ تَأْخِيرِ صَلَاةِ الْخَوْفِ إِلَى وُجُوبِهَا فِيهِ، وَتَرْكُ الْقِتَالِ إِلَى وُجُوبِهِ، وَإِبَاحَةُ الْخَمْرِ، وَالْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمُتْعَةِ إِلَى تَحْرِيمِهَا.

هل يجوز النسخ إلى أثقل أو لا يجوز؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: قول الجمهور بجوازه واستدلوا عليه بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن ذلك لا يتضمن محالاً لذاته وليس فيه مفسدة فدل ذلك على جوازه عقلاً، فالعقل يجيز النسخ إلى ما هو أثقل، بل يتحقق بذلك مقصود الشرع في التدرج في الأحكام.

الدليل الثاني: وقوع النسخ إلى الأثقل في الشريعة في مسائل كثيرة كما في مسألة الفدية والصيام، ومثل ذلك أيضاً صلاة الخوف لأنه في أول الإسلام إذا كان هناك حرب وخوف كان يجوز تأخير الصلاة عن وقتها ثم بعد ذلك نسخ هذا الحكم إلى إيجاب أداء صلاة الخوف في وقتها على الكيفية المذكورة في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾[النساء: ١٠٢] وكذلك كان في أول الإسلام يجب ترك القتال فنسخ ذلك بالنصوص الآمرة بالقتال، فهذا نسخ إلى ما هو أشد.

قال المؤلف: وإباحة الخمر والحمر الأهلية ونكاح المتعة فإنها نسخت إلى التحريم،لكن الجمهور لا يسلمون بكون ذلك من النسخ لأن إباحة هذه الأشياء كان بواسطة الإباحة الأصلية ورفع الإباحة الأصلية لا يعد نسخاً؛ إذ

قَالُوا: تَشْدِيدٌ؛ فَلاَ يَلِيقُ بِرَأْفَةِ الله تَعَالَى، ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]

قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِتَسْلِيطِهِ الْمَرَضَ وَالْفَقْرَ وَأَنْوَاعَ الْآلَامِ وَالْمُؤْذِيَاتِ. فَإِنْ قِيلَ: لِمَصَالِحَ عَلِمَهَا. قُلْنَا: فَقَدْ أَجَبْتُمْ عَنَّا، وَالْآيَاتُ وَرَدَتْ فِي صُوَرٍ خَاصَّةٍ.

لا بد أن يكون الحكم الأول ثابتاً بخطاب كما تقدم معنا في تعريف النسخ.

الدليل الثالث: أن النصوص الدالة على جواز النسخ لم تفرق بين نسخ الأخف بالأثقل ونسخ الأثقل بالأخف، وحكمة النسخ موجودة فيهما.

القول الثاني: أنه لا يجوز النسخ إلى ما هو أشد وأثقل وهذا مذهب بعض الظاهرية، واستدلوا على ذلك بأن هذا تشديد، والله تعالى يريد اليسر على عباده وهو رؤوف بعباده، وحينئذ لا يناسب أن يشدد عليهم.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أنه عز وجل قد يوجب الأحكام ابتداء، فقد كانت الصلاة غير واجبة ثم وجبت، ومع ذلك لا يعد هذا مناقضاً لرحمة الله أو لإرادته التخفيف على العباد.

الجواب الثاني: أن الله يقدر على العباد بعض المقادير التي لا يرغبون فيها مثل المرض والفقر ونحو ذلك ولا يعد هذا مناقضا للآية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فإن قالوا: قد يكون تقدير هذه الأشياء لمصالح علمها الله في حال العبد أنه لا يصلحه إلا المرض أو الفقر ونحو ذلك، قلنا: كذلك نسخ الأخف إلى الأثقل قد يكون لمصلحة المكلف وهذه الآيات التي استدللتم بها وردت في صور خاصة حينئذ لا يصح تعميمها.

وقد يجاب بجواب آخر: أن النسخ إلى الأثقل وإيجاب التشريع على العباد

وَلَا يَلْزَمُ الْمُكَلَّفَ حُكْمُ النَّاسِخِ قَبْلَ عِلْمِهِ بِهِ، اخْتَارَهُ الْقَاضِي،...........

قد يكون تخفيفاً لهم لأنه يحصل به لذة المناجاة ولذة العبادة، وبالتالي تستقر نفوسهم وتهنأ وإن كان تشديداً من جهة إلا أنه يتضمن التخفيف من جهات أخرى.

المسألة الثالثة: هل يزم المكلف حكم الناسخ قبل أن يعلم به؟

الحكم قد ينزل على النبي ﷺ فلا يصل إلى بقية أطراف البلاد وأهل الإسلام إلا بعد مدة، فحينئذ من وقت نزول الناسخ إلى وقت وصول الناسخ إلى المكلف،هل يكون المكلف مأموراً بالعبادة المنسوخ إليها في هذا الزمان أو لا؟

من أمثلة ذلك أنه لما نزل نسخ استقبال بيت المقدس إلى الكعبة كان هناك بعض الصحابة خارج المدنية فلما بلغهم كان بين نزول الناسخ وبين بلوغه إياهم مدة فهل هذا الناسخ يعدُّ لازماً في حقهم أو لا يكون الأمر كذلك؟

ومثله أيضاً لو وجد مجتهد فعلم بالمنسوخ فعمل به مدة ولم يعمل بالناسخ ثم بعد ذلك علم بالناسخ هل يطالب بتصحيح فعله في الزمان الذي يكون بين وقت عمله بالمنسوخ إلى وقت علمه بالناسخ أولا نطالبه بذلك؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه لا يلزم المكلف حكم الناسخ إلا إذا علم به، وهذا هو اختيار القاضي والجمهور قالوا: لأن التكاليف مرتبطة بالعلم، وقبل العلم لا تكليف.

ويدل على ذلك أن الصحابة في عهد النبي ﷺ الذين لم يبلغهم الناسخ إلا بعد مدة وعملوا بالمنسوخ ولم يؤمروا بقضاء المنسوخ، مثلاً أهل قباء صلوا

وَخَرَّجَ أَبُو الْخَطَّابِ لُزُومَهُ عَلَى انْعِزَالِ الْوَكِيلِ قَبْلَ عِلْمِهِ بِالْعَزْلِ، وَهُوَ تَخْرِيجٌ دَوْرِيٌّ.

لَنَا: لَوْ لَزِمَهُ لَاسْتَأْنَفَ أَهْلُ قُبَاءَ الصَّلَاةَ حِينَ عَلِمُوا بِنَسْخِ الْقِبْلَةِ.

عدداً من الصلوات إلى بيت المقدس بعد نزول آية استقبال الكعبة، وهذه الصلوات التي صلوها لم يؤمروا بإعادتها مما يدل على أنهم لا يؤمرون بإعادة ما سبق لأن الناسخ لا يلزمهم قبل العلم به، وأهل قباء علموا في صلاة الفجر وقد قيل بأن النسخ نزل في صلاة العصر فهناك صلاة العصر و المغرب والعشاء لم يؤمروا بقضائها ولو كان الناسخ يلزم بمجرد نزوله ولو قبل علم المكلف لأعادوا الصلاة من جديد ولم تصح صلاتهم.

القول الثاني: بأن الناسخ يلزم المكلف بمجرد نزوله ولو لم يعلم به المكلف، وأبو الخطاب خرج هذا القول رواية عن الإمام أحمد بناء على مسألة الوكالة، إذ لو كان عندك وكيل عزلته فإنه ينعزل بمجرد العزل ولو لم يعلم الوكيل بالعزل إلا بعد مدة، فلو عزلت الوكيل يوم السبت فتصرف الوكيل يوم الأحد في بيع وشراء ثم جاء يوم الاثنين فعلم بالعزل فهل تصرفه في يوم الأحد يصح بعد العزل وقبل علمه بالعزل أولا يصح؟

فيه روايتان عن أحمد رواية بتصحيح تصرفه، ورواية بعدم تصحيح تصرفه. قالوا: فبناء على تصحيح هذه الرواية يصح تصرف الوكيل وبالتالي يدلنا هذا على أن الناسخ لا يلزم المكلف إلا بعد العلم به.

قال المؤلف: وهو تخريج دوري: أي أن هذا التخريج لا يصح، لأننا نخرج قاعدة أصولية من خلال فرع فقهي فيكون تخريجاً دورياً والمفروض العكس.

والصواب أن هناك قواعد أصولية تستخرج من الفروع الفقهية في مواطن عديدة.

قَالَ: النَّسْخُ بِوُرُودِ النَّاسِخِ، لَا بِالْعِلْمِ بِهِ. وَوُجُوبُ الْقَضَاءِ عَلَى الْمَعْذُورِ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ، كَالْحَائِضِ وَالنَّائِمِ. وَالْقِبْلَةُ تَسْقُطُ بِالْعُذْرِ، وَهُمْ كَانُوا مَعْذُورِينَ.

قُلْنَا: الْعِلْمُ شَرْطُ اللُّزُومِ؛ فَلَا يَثْبُتُ دُونَهُ، وَالْحَائِضُ وَالنَّائِمُ عَلِمَا التَّكْلِيفَ، بِخِلَافِ هَذَا.

واستدل من رأى بأن المكلف يلزمه حكم الناسخ بمجرد نزوله ولو كان قبل العلم به بأدلة:

الدليل الأول: أن حكم النسخ يثبت بمجرد ورود النسخ سواء علم به المكلف أو لم يعلم به.

والجواب: أن هذا الاستدلال لا يصح، إذ هناك فرق بين المسألتين لأن ثبوت حكم النسخ غير لزوم حكم النسخ بالنسبة للمكلف، ونحن نتنازع في المسألة الثانية لا في المسألة الأولى ومن شروط التكليف العلم به كما تقدم.

الدليل الثاني لهم: أن المعذور قد يقع التكليف في حقه فالنائم يطالب بقضاء الصلاة مع أنه معذور فيطالب المكلف بالعمل بالناسخ ولو لم يعلم، فإن الجاهل بالناسخ معذور لكنه مع كونه معذوراً لا يمتنع أن يكون مكلفاً كما أن النائم معذور ومع ذلك هو مكلف بأداء الصلوات التي فاتته بسبب النوم.

وأجيب عن هذا بالفرق بين المسألتين لأن النائم والحائض كانا يعلمان التكليف فهو مخالف لمسألتنا.

وأصحاب هذا القول أجابوا عن استدلال الأصوليين على القول بعدم لزوم حكم الناسخ في حق من لم يعلم به بواقعة أهل قباء عندما لم يطالبوا بقضاء الصلوات السابقة بأن مسألة القبلة تسقط بالعذر بدلالة أن من جهل جهة الكعبة فصلى بالاجتهاد فتبين أنه مخطئ فإنه لا يعيد الصلاة فهكذا أهل قباء لم

السَّادِسَةُ: يَجُوزُ نَسْخُ كُلٍّ مِنَ الْكِتَابِ وَمُتَوَاتِرِ السُّنَّةِ وَآحَادِهَا بِمِثْلِهِ، وَنَسْخُ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ، ....

يؤمروا بإعادة الصلاة.

* **قوله: السادسة**: ذكر المؤلف هنا عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: تقسيم النسخ باعتبار كون الناسخ من الكتاب أو السنة تواتراً أو آحاداً، وهذا الاعتبار ينقسم إلى عدة أنواع:

النوع الأول: نسخ الكتاب بالكتاب وهذا ثابت وواقع، ومن أمثلته نسخ آية المصابرة في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] بالآية التي بعدها في قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦].

النوع الثاني: نسخ متواتر السنة بمتواتر السنة، وهذا أيضاً جائز بالإجماع ولذلك لتساوي هذين الدليلين فجاز أن ينسخ كلٌّ منهما الآخر.

النوع الثالث: نسخ آحاد السنة بآحاد السنة وهذا أيضاً جائز وثابت وواقع لتساويهما فمن أمثلته قول النبي ﷺ: «**نَهَيْتُكُمْ عن زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا وَنَهَيْتُكُمْ عن لُحُومِ الأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلاثٍ فَأَمْسِكُوا ما بَدَا لَكُمْ**»[1] هذا نسخ سنة آحادية بسنة آحادية وهذا جائز بالاتفاق.

النوع الرابع: نسخ السنة بالكتاب بحيث تكون السنة هي المنسوخة والكتاب هو الناسخ، وقد اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

---

(١) أخرجه مسلم(٩٧٧).

خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ.

لَنَا: لَا يَمْتَنِعُ لِذَاتِهِ، وَلَا لِغَيْرِهِ، وَقَدْ وَقَعَ، إِذِ التَّوَجُّهُ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَتَحْرِيمُ الْمُبَاشَرَةِ لَيَالِي رَمَضَانَ، وَجَوَازُ تَأْخِيرِ صَلَاةِ الْخَوْفِ، ثَبَتَتْ بِالسُّنَّةِ، وَنُسِخَتْ بِالْقُرْآنِ.

القول الأول: جواز نسخ السنة بالكتاب وهذا مذهب الجمهور واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه جائز عقلاً لا محال فيه لا لذاته ولا لغيره.

الدليل الثاني: أنه قد وقع نسخ السنة بالكتاب في الشريعة في مواطن عديدة، ومن أمثلة ذلك التوجه لبيت المقدس في الصلاة كان ثابتاً بالسنة فنسخ بالتوجه إلى الكعبة بالقرآن في قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤] فنسخت السنة الفعلية المتواترة بالقرآن فدل ذلك على جواز نسخ السنة بالقرآن فتكون السنة الفعلية المتواترة منسوخة والقرآن هو الناسخ لها.

ومثله أيضاً تحريم المباشرة ليالي رمضان فإنه كان في أول الإسلام قد نهاهم النبي ﷺ أن يأتي الرجل أهله ليالي رمضان فنسخ بقوله جل وعلا: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

ومثله أيضاً كان في أول الإسلام تؤخر الصلاة في حال الخوف وفعل النبي ﷺ ذلك، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢] فنُسخت السنة وهي تأخير الصلاة حال الخوف بالقرآن بأدائها بحسب المستطاع.

القول الثاني: بأن السنة لا يجوز نسخها بالكتاب وهذا هو مذهب الإمام الشافعي واستدل على ذلك بأدلة:

احْتَجَّ بِأَنَّ السُّنَّةَ مُبَيِّنَةٌ لِلْكِتَابِ؛ فَكَيْفَ يُبْطِلُ مُبَيِّنَهُ، وَلِأَنَّ النَّاسِخَ يُضَادُّ الْمَنْسُوخَ، وَالْقُرْآنُ لَا يُضَادُّ السُّنَّةَ، وَمَنَعَ الْوُقُوعَ الْمَذْكُورَ.

وَأُجِيبُ بِأَنَّ بَعْضَ السُّنَّةِ مُبَيِّنٌ لَهُ، وَبَعْضُهَا مَنْسُوخٌ بِهِ.

مَّا نَسْخُ الْقُرْآنِ بِمُتَوَاتِرِ السُّنَّةِ؛ فَظَاهِرُ كَلَامِ أَحْمَدَ .رَحِمَهُ الله .وَالْقَاضِي مَنْعُهُ، وَأَجَازَهُ أَبُو الْخَطَّابِ وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

الأول: أن السنة مبينة للكتاب كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] وحينئذ لا يصح أن نجعل الكتاب هو المبين للسنة، ومن ثم لا يصح أن نجعل الكتاب هو الذي يبطل ما يوضحه ويبينه.

وأجيب بأنه لا تعارض بين قضية البيان وقضية النسخ فهي أمور مختلفة ولذلك قد يكون بعض السنة يبين الكتاب، ويكون بعض السنة منسوخاً بالكتاب ولا تعارض بين الأمرين.

الدليل الثاني للشافعي،قال: الناسخ يضاد المنسوخ ويقابله والقرآن أعظم وأشرف من أن نجعل السنة تقابله وتضاده.

وأجيب أن كلاً منهما دليل شرعي وحينئذ لا يمتنع أن يقول الشارع ارفعوا حكم أحد هذين الدليلين بالدليل الآخر.

النوع الخامس: نسخ القرآن بالسنة، فهل يجوز أن يكون القرآن منسوخاً ويكون ناسخه متواتر السنة، أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك، فالجمهور على الجواز واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

لَنَا: لَا اسْتِحَالَةَ ذَاتِيَّةٌ، وَلَا خَارِجِيَّةٌ، وَلِأَنَّ تَوَاتُرَ السُّنَّةِ قَاطِعٌ، وَهُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ تَعَالَى فِي الْحَقِيقَةِ؛ فَهُوَ كَالْقُرْآنِ.

قَالُوا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ وَالسُّنَّةُ لَا تُسَاوِي الْقُرْآنَ، وَقَدْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْقُرْآنُ يَنْسَخُ حَدِيثِي، وَحَدِيثِي لَا يَنْسَخُ الْقُرْآنَ»، وَلِأَنَّ السُّنَّةَ لَا تَنْسَخُ لَفْظَ الْقُرْآنِ؛ فَكَذَا حُكْمُهُ.

الدليل الأول: أن هذا ليس محالاً بل هو جائز لا مانع منه لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع لا استحالة ذاتية و لا استحالة من خارج هذه الأدلة.

الدليل الثاني: أن السنة المتواترة قطعية فلا يمتنع أن ننسخ القرآن القطعي بما هو قطعي.

الدليل الثالث: أن السنة المتوترة هي في الحقيقة وحي من الله تعالى كما قال سبحانه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤] فلا يمتنع أن ينسخ وحي القرآن بوحي السنة كما ينسخ القرآن بالقرآن.

القول الثاني: أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة وهو رواية عن الإمام أحمد واختارها بعض الحنابلة، واستدلوا على ذلك بأدلة:

الأول: قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] والسنة لا تكون خيراً من الآية القرآنية بل لا تساويها.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ أي نأتي بحكم خير من الحكم الأول، وليست بمعنى نأتي بدليل خير من الدليل الأول، أو يكون المراد أننا نأتي بحكم فيه مصلحة للعباد خير من الحكم الأول.

الدليل الثاني: قالوا: القرآن أرفع درجة من السنة، وحينئذ لا يصح أن نلغي الأرفع بالأقل.

وَأُجِيبَ: بِأَنَّ ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ فِي الْحُكْمِ وَمَصْلَحَتِهِ، وَالسُّنَّةُ تُسَاوِي الْقُرْآنَ فِي ذَلِكَ، وَتَزِيدُ عَلَيْهِ، إِذِ الْمَصْلَحَةُ الثَّابِتَةُ بِالسُّنَّةِ قَدْ تَكُونُ أَعْظَمَ مِنَ الثَّابِتَةِ بِالْقُرْآنِ. أَوْ عَلَى التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ؛ فَلاَ دَلاَلَةَ فِي الْآيَةِ أَصْلاً. وَالْحَدِيثُ لَا يَخْفَى مِثْلُهُ، لِكَوْنِهِ أَصْلاً؛ فَلَوْ ثَبَتَ لَاشْتُهِرَ، وَلَمَا خُولِفَ. وَلَفْظُ الْقُرْآنِ مُعْجِزٌ؛ فَلاَ تَقُومُ السُّنَّةُ مَقَامَهُ، بِخِلاَفِ حُكْمِهِ.

وأجيب بأن السنة والقرآن يتساويان في الحكم، وإن لم يتساويا في المكانة والمنزلة، والمراد هنا التساوي في الاستدلال وفي جواز أخذ الحكم منهما فهما متساويان في ذلك؛ بدلالة أنه قد تكون هناك مصالح ثابتة بالسنة لم يرد مثلها في القرآن.

الدليل الثالث: قالوا: قد ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن**» [1].

وأجيب عن هذا بأن هذا الحديث ليس بصحيح ولم يثبت عن النبي ﷺ.

الدليل الرابع: أن لفظ السنة لا ينسخ لفظ القرآن، فنقيس على ذلك فنقول: حكم السنة لا ينسخ حكم القرآن.

وأجيب بالفرق بين اللفظ والحكم، فإن لفظ القرآن معجز بذاته، لذلك قلنا بأن لفظ القرآن لا يرفع بواسطة لفظ السنة بخلاف الحكم، فإن كلاً من الحكم الثابت بالكتاب والسنة حجة شرعية يجب العمل به فيرفع أحدهما بالآخر.

---

(١) أخرجه ابن عدي(٢/ ١٨٠) و الدارقطني(٤/ ١٤٥) بلفظ: «كلامي لا ينسخ كلام الله وكلام الله ينسخ كلامي، وكلام الله ينسخ بعضه بعضاً» وأخرجه أيضًا: ابن الجوزي في العلل المتناهية(١/ ١٣٢)، وقال: قال ابن عدي: هذا حديث منكر.

أَمَّا نَسْخُ الْكِتَابِ وَمُتَوَاتِرِ السُّنَّةِ بِآحَادِهَا؛ فَجَائِزٌ عَقْلاً، لِجَوَازِ قَوْلِ الشَّارِعِ: تَعَبَّدْتُكُمْ بِالنَّسْخِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، لَا شَرْعًا، لِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ.

النوع السادس: نسخ المتواتر بالآحاد، إذ هل يجوز نسخ القرآن المتواتر من الكتاب، والسنة المتواترة بالسنة الأحادية أو لا؟

ومن أمثلة هذا قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] هل نسخت بقول النبي ﷺ: «**لا وصية لوارث**»[١] فيكون من نسخ متواتر القرآن بآحاد السنة؟

اختلف أهل العلم في هذا على ثلاثة أقوال:

القول الأول: عدم جواز نسخ المتواتر بالآحاد، وهذا قول الجمهور قالوا: هنا لم تنسخ الآية إلا بآيات المواريث وهي متواترة، ولهم عدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن المتواتر قطعي ولا يصح أن نرفعه بما هو ظني ومنه الآحاد.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة على عدم رفع المتواتر بالآحاد، ولذلك قال عمر رضي الله عنه لما جاءته فاطمة بنت قيس وشهدت بأن المطلقة ثلاثاً قد حكم النبي ﷺ بأنه لا سكنى لها ولا نفقة، فقال عمر: لا ندع كتاب الله تعالى -يعني الآيات المتواترة التي فيها إثبات النفقة والسكنى- وسنة نبينا ﷺ -يعني المتواترة- لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت[٢].

---

(١) أخرجه الترمذي(١١٨٠).

(٢) أخرجه مسلم(١٤٨٠).

وَأَجَازَهُ قَوْمٌ فِي زَمَنِ النُّبُوَّةِ، لَا بَعْدَهُ؛ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَبْعَثُ الْآحَادَ بِالنَّاسِخِ إِلَى أَطْرَافِ الْبِلَادِ. وَأَجَازَهُ بَعْضُ الظَّاهِرِيَّةِ مُطْلَقًا، وَلَعَلَّهُ أَوْلَى، إِذِ الظَّنُّ قَدَرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكُلِّ، وَهُوَ كَافٍ فِي الْعَمَلِ وَالِاسْتِدْلَالِ الشَّرْعِيِّ. وَقَوْلُ عُمَرَ: لَا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا، وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا، لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا نَدْرِي أَحَفِظَتْ أَمْ نَسِيَتْ. يُفِيدُ أَنَّهُ إِنَّمَا رَدَّهُ لِشُبْهَةٍ، وَلَوْ أَفَادَ خَبَرُهَا الظَّنَّ لَعَمِلَ بِهِ.

القول الثاني: أنه يجوز في زمن النبوة أن ينسخ المتواتر من الكتاب والسنة بخبر الآحاد،ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد بعد زمن النبوة، واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدليل الأول: أنه في قصة أهل قباء فإنه قد جاءهم آت وقال: إن القبلة قد حولت فتوجهوا في أثناء الصلاة إلى الكعبة، فالتوجه إلى بيت المقدس كان متواتراً فتركوه من أجل خبر الواحد.

الدليل الثاني:أن النبي ﷺ كان يرسل الآحاد لتبليغ الناس بنسخ المتواتر ولولا جواز نسخ المتواتر بالآحاد في زمن النبوة لما أرسلهم.

القول الثالث: بأنه يجوز نسخ المتواتر بالآحاد مطلقاً في عهد النبوة، وفي غير عهد النبوة، اختاره بعض الحنابلة وبعض الظاهرية وهو اختيار المؤلف، ولعله الأرجح في هذه المسألة ويدل على ذلك عدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن كلاً الآحاد والمتواتر حجة شرعية فلا يمتنع أن ينسخ كل منهما الآخر.

الدليل الثاني: أن بقاء الحكم المأخوذ من المتواتر ظني، وإثبات الحكم من خبر الواحد الناسخ للدليل المتواتر الأول ظني، فحينئذ لا يمتنع أن نرفع الظن بظن آخر، والظن الموجود في خبر الواحد يكون بأقل قدر يكفي للعمل

السَّابِعَةُ: الْإِجْمَاعُ لَا يُنْسَخُ، وَلَا يُنْسَخُ بِهِ، إِذِ النَّسْخُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي عَهْدِ النُّبُوَّةِ، وَلَا إِجْمَاعَ إِذَنْ. وَلِأَنَّ النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ مُتَضَادَّانِ، وَالْإِجْمَاعُ لَا يُضَادُّ النَّصَّ، وَلَا يَنْعَقِدُ عَلَى خِلَافِهِ.

به، وأما الاستدلال بما ورد عن الصحابة فهذا لا يصح، وما ورد عن عمر ﷺ لم يتركه لكونه خبر واحد، وإنما قال: لا ندري أحفظت أم نسيت، فكأنه اتهمها في حفظها، فرده هنا لخبر الواحد لأنه لم يصح عنده لاحتمال نسيان الراوي، لا لكونه نسخاً للمتواتر، ولو كان صحيحاً عنده لعمل به ولترك متواتر الكتاب.

* **قوله: السابعة:** أي المسألة السابعة من مسائل النسخ في النسخ بالإجماع، فالإجماع لا ينسخ بواسطة غيره من الأدلة لأنه لا يأتي بعده نص لأن الإجماع لا يكون إلا بعد زمن النبوة، فلا ينسخ بإجماع آخر لأن هذا يدل على أن الإجماع الأول خطأ والشريعة قد دلت على أن الإجماع لا يقع إلا صحيحاً.

وكذلك الإجماع لا يكون ناسخاً لدليل قبله، وذلك لأن الإجماع لابد أن يكون له مستند فحينئذ يكون الناسخ في الحقيقة هو مستند الإجماع، والإجماع لا يمكن أن يكون مضاداً للنص رافعاً له منعقداً على خلافه.

وَالْحُكْمُ الْقِيَاسِيُّ الْمَنْصُوصُ الْعِلَّةِ، يَكُونُ نَاسِخًا وَمَنْسُوخًا، كَالنَّصِّ، بِخِلَافِ غَيْرِهِ.

وَقِيلَ: مَا خَصَّ نَسَخَ. وَهُوَ بَاطِلٌ، بِدَلِيلِ: الْعَقْلِ، وَالْإِجْمَاعِ، وَخَبَرِ الْوَاحِدِ، يَخُصُّ وَلَا يَنْسَخُ.

وَالنَّسْخُ وَالتَّخْصِيصُ مُتَنَاقِضَانِ، إِذِ النَّسْخُ إِبْطَالٌ، وَالتَّخْصِيصُ بَيَانٌ؛ فَكَيْفَ يَسْتَوِيَانِ.

وَيَجُوزُ النَّسْخُ بِتَنْبِيهِ اللَّفْظِ كَمَنْطُوقِهِ؛ لِأَنَّهُ دَلِيلٌ، خِلَافًا لِبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

مسألة. القياس هل ينسخ وينسخ به؟

يقول: القياس على نوعين:

الأول: قياس مستنبط العلة وهذا لا ينسخ ولا يُنسخ به.

الثاني: قياس منصوص على علته فهذا يقول المؤلف: أنه يمكن نسخ الحكم الأول به لأنه بمثابة النص، وقالت طائفة بأنه يجوز النسخ بكل ما جاز التخصيص به،لأنه يلزم من كون الشيء دليلاً أن يجوز النسخ به، وبالتالي يجوز النسخ بقول صحابي وبالإجماع وبالقياس المستنبط العلة، وهذا القول قول خاطئ؛ إذ لا تلازم بين حجية الدليل والنسخ به، فإن خبر الواحد يُخص به المتواتر عند الجمهور ولا ينسخ به فدل ذلك على أنه لا ترابط بين النسخ والتخصيص، ويدل على هذا اختلاف الحقيقة بينهما فإن النسخ إبطال للحكم الأول ورفع له، والتخصيص بيان للحكم الأول فهما أمران متغايران وبالتالي فلا يصح قياس أحدهما على الآخر.

* **قوله: تنبيه اللفظ:** المراد به: مفهوم الموافقة، وهنا تظهر مسألة: مفهوم الموافقة هل يجوز نسخه أو النسخ به؟

وَنَسْخُ حُكْمِ الْمَنْطُوقِ يُبْطِلُ حُكْمَ الْمَفْهُومِ، وَمَا ثَبَتَ بِعِلَّتِهِ، أَوْ دَلِيلِ خِطَابِهِ؛ لِأَنَّهَا تَوَابِعُ؛ فَسَقَطَتْ بِسُقُوطِ مَتْبُوعِهَا، خِلَافًا لِبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ.

نقول: نعم يجوز نسخه والنسخ به لأنه من دلالة اللفظ، فكما جاز النسخ بالمنطوق يجوز النسخ بمفهوم الموافقة لأن كلاً منهما دليل خلافاً لبعض الشافعية لأن بعض الشافعية يقول: إن مفهوم الموافقة قياس وبالتالي يقولون لا يصح النسخ به،وقد حكى طائفة من الأصوليين الإجماع على جواز النسخ بمفهوم الموافقة كالآمدي والرازي والصواب أن المسألة فيها خلاف.

وأما مفهوم المخالفة فهل يصح النسخ به أو لا؟

هذا موطن خلاف شهير، والأصوليين فيه على قولين:.

القول الأول: عدم جواز النسخ بمفهوم المخالفة، واختاره المرداوي والسمعاني لضعف مفهوم المخالفة عن مقاومة النص.

القول الثاني: جواز النسخ بمفهوم المخالفة، واختار ذلك أبو إسحاق الشيرازي.

قال: لأن مفهوم المخالفة في معنى المنطوق فجاز النسخ به.

إذا نسخ المنطوق فإنه يلزم على ذلك أن يكون المفهوم منه منسوخا ويلزم عليه أنه إذا نسخ المنطوق يُنسخ ما ثبت بعلته و ما ثبت بدليل خطابه، والمراد بدليل الخطاب مفهوم الموافقة لأنه إذا سقط الأصل فإنه سقط التابع له خلافاً لبعض الحنفية.

وهل رفع مفهوم الخطاب بسبب نسخ أصل الخطاب يعد نسخاً أو لا؟

موطن خلاف بين الأصوليين، وهو خلاف لفظي.

خَاتِمَةٌ:

لَا يُعْرَفُ النَّسْخُ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ وَلَا قِيَاسِيٍّ، بَلْ بِالنَّقْلِ الْمُجَرَّدِ، أَوِ الْمَشُوبِ بِاسْتِدْلَالٍ عَقْلِيٍّ، كَالْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ مَنْسُوخٌ، أَوْ بِنَقْلِ الرَّاوِي، نَحْوَ:...

---

* **قوله: لا يعرف النسخ بدليل عقلي ولا قياسي:** هناك طرق لمعرفة وجود النسخ، وهناك أدلة لا يصح إثبات النسخ بناء عليها، فالأدلة العقلية والأدلة القياسية لا مدخل لها لمعرفة النسخ، و إنما لابد أن يكون هناك نقل، أو نقل مشوب باستدلال عقلي.

ما هي الطرق التي يعرف بها وجود النسخ؟

هناك طرق عديدة منها:

الأول: الإجماع،فإذا أجمعت الأمة على أن أحد الأحكام منسوخ فهذا دليل على ورود النسخ مثاله ورد في الحديث:أن شارب الخمر يقتل في الرابعة[1] وأجمعت الأمة على أنه لا يقتل، فالإجماع دليل على وجود ناسخ كما ورد في حديث أبي هُرَيْرَةَ ﷺ قال: أتى النبي ﷺ بِسَكْرَانَ فَأَمَرَ بِضَرْبِهِ فَمِنَّا من يَضْرِبُهُ بيده وَمِنَّا من يَضْرِبُهُ بِنَعْلِهِ وَمِنَّا من يَضْرِبُهُ بِثَوْبِهِ فلما انْصَرَفَ قال رَجُلٌ: ما له أَخْزَاهُ الله. فقال رسول اللهِ ﷺ:«**لا تَكُونُوا عَوْنَ الشَّيْطَانِ على أَخِيكُمْ**»[2]، ولم يأمر بقتله، فأجمع العلماء بعد ذلك على نسخ هذا الحكم، فهنا علمنا بوجود النسخ من خلال الإجماع، فليس الناسخ هو الإجماع وإنما الإجماع دليل على وجود النسخ.

---

(١) أخرجه أبو داود(٤٤٨٤) والترمذي(١٤٤٤) والنسائي(٣١٣/٨) وابن ماجه(٢٥٧٢).

(٢) أخرجه البخاري(٦٧٨١).

«رُخِّصَ لَنَا فِي الْمُتْعَةِ، ثُمَّ نُهِينَا عَنْهَا»[١]. أَوْ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ، نَحْوَ: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ؛ فَزُورُوهَا»[٢]. وَبِالتَّارِيخِ، نَحْوَ: قَالَ سَنَةَ خَمْسٍ كَذَا، وَعَامَ الْفَتْحِ كَذَا. أَوْ يَكُونُ رَاوِي أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ مَاتَ قَبْلَ إِسْلَامِ الثَّانِي، وَالله أَعْلَمُ.

الدليل الثاني: نقل الراوي، كأن يقول الراوي: كان الحكم كذا فنسخ النبي ﷺ ذلك الحكم، أو كان ذلك الحكم جائزاً ثم منعنا منه.

الدليل الثالث: أن يكون لفظ النبي ﷺ هو الدال على النسخ، كما في حديث: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**»[٢].

الدليل الرابع: أن يكون هناك حكمان متقابلان متضادان لا يمكن الجمع بينهما فحينئذ ننظر إلى التاريخ فنعمل بالمتأخر ونجعله ناسخاً للمتقدم.

الدليل الخامس: أن يكون أحد الراويين متقدم الإسلام والثاني متأخر الإسلام ويرويان خبرين متعارضين لا يمكن الجمع بينهما فنقول بأن خبر متأخر الإسلام هو الناسخ لخبر متقدم الإسلام.

هذا ما تعلق بباب النسخ، والله أعلم والحمد لله رب العالمين.

* * * * *

---

(١) أخرجه مسلم(١٤٠٥) من حديث إِيَاسِ بن سَلَمَةَ عن أبيه قال: رَخَّصَ رسول اللَّهِ ﷺ عَامَ أَوْطَاسٍ في الْمُتْعَةِ ثَلَاثًا ثُمَّ نهى عنها.

(٢) أخرجه الترمذي(١٠٥٤) والنسائي(٨/٣١٠) وابن ماجه(١٥٧١) وأصله عند مسلم(٩٧٧).

ثُمَّ لَمَّا كَانَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ تَلْحَقُهُمَا أَحْكَامٌ لَفْظِيَّةٌ وَمَعْنَوِيَّةٌ، كَالْأَمْرِ، وَالنَّهْيِ، وَالْعُمُومِ، وَالْخُصُوصِ وَنَحْوِهَا، عَقَّبْنَاهُمَا بِذِكْرِهَا.

بعد أن انتهى المؤلف من الكلام عن حجية الكتاب والسنة وأنواع دلالتها على الأحكام، احتاج إلى الكلام عن المباحث المتعلقة بألفاظ السنة، مثل العموم والأمر والإطلاق وأنواع الدلالات والمفاهيم،من أجل أن يتمكن المجتهد من فهم دلالات الكتاب والسنة ليكون قادراً على استنباط الأحكام منها.

* **قوله: ونحوها:** يعني كالمطلق والمقيد، وغيرهما من عوارض الألفاظ.

* **قوله:عقبناهما:** أي عقبنا مباحث الكتاب والسنة.

* **قوله:بذكرها:** أي بذكر ما يلحقهما من العوارض المذكورة، فذكرناها عقيبهما.

وما ذكره المؤلف هنا إنما هو على جهة بيان السبب الداعي إلى تعقيب مباحث الكتاب والسنة بهذه العوارض.

الأَوَامِرُ وَالنَّوَاهِي:

الْأَمْرُ: قِيلَ: هُوَ الْقَوْلُ الْمُقْتَضِي طَاعَةَ الْمَأْمُورِ بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَهُوَ دَوْرٌ.
وَقِيلَ: اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ عَلَى جِهَةِ الاِسْتِعْلَاءِ.

---

* **قوله: الأوامر والنواهي**: بدأ المؤلف هنا بتعريف الأمر، ولمعرفة حقيقة الأمر ينبغي أن نعرف دلالة لفظ الأمر في لغة العرب، فإن الأمر في لغة العرب له معنى و مدلول فهو يدل على الطلب، هذا هو أصل معنى الأمر في لغة العرب.

وقد اختلف أهل العلم في تعريف معنى الأمر اصطلاحاً بناء على اختلافهم في حقيقة الأمر.

وقد نقل المؤلف هنا عدداً من التعاريف:

التعريف الأول: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به: فعندما تقول لإنسان: قم. فهذا قول يقتضي الطاعة.

* **قوله: طاعة المأمور**: أي الذي توجه إليه الأمر بفعل الفعل الذي قد أُمِرَ به.

* **قوله: وهو دَوْرٌ**: يعني هذا التعريف فيه دور يعني كلمات لا يمكن أن نفهمها إلا بعد معرفة المعرف، **فقوله: المأمور و المأمور به**: هذه كلمات لا نعرفها إلا بعد معرفة الأمر فيكون هذا التعريف تعريفاً دورياً، ومن ثم لا يصح هذا التعريف.

التعريف الثاني: استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعلاء:

* **قوله: وقيل**: إشارة إلى التضعيف لأنه حكي بصيغة البناء للمجهول.

* **قوله: استدعاء**: الاستدعاء هو الطلب.

....

* **قوله: الفعل**:يعني طلب الفعل، لإخراج طلب غير الأفعال فإنه لا يعد أمراً.

* **قوله: بالقول**: لأنه لابد أن يكون هناك قول، لأن الأوامر جزء من أجزاء الكلام والكلام الذي هو القول، فإذا لم يكن هناك قول فإنه لا يكون أمراً.

والفرق بين هذا التعريف والتعريف الأول: أن التعريف الأول جعل الأمر هو القول، بينما في التعريف الثاني جعل القول وسيلة للأمر و ليس أمراً في نفسه.

* **قوله: على جهة الاستعلاء**: الاستعلاء هنا طلب العلو، فإذا كان طلب الفعل ليس على جهة الاستعلاء فإنه لا يعد أمراً، و ذلك أن الآمر إذا كان أعلى من المأمور وكان يتكلم مع المأمور على جهة الرفعة والعلو فإن كلامه يكون أمراً إذا كان بالصيغة المخصوصة.

أما إذا كان مساوياً له فإنه لا يعد أمراً.

مثال ذلك: لو قلت لزميلك:من فضلك أعطني القلم. فهذا لا يعد أمراً لأنه ليس على جهة الاستعلاء، وإنما على جهة الالتماس.

وهكذا لو تكلم إنسان مع من هو أعلى منه فطلب منه طلباً فإنه لا يعد أمراً لأن هذا القول ليس على جهة الاستعلاء،مثال ذلك: أن تقول: اللهم اغفر لي. فقولك: اغفر: فعل أمر، لكنه استدعاء لفعل المغفرة بالقول، لكن ليس على جهة الاستعلاء ولكن على جهة الدعاء، ومن ثم لا يكون أمراً.

وَقَدْ يُسْتَدْعَى الْفِعْلُ بِغَيْرِ قَوْلٍ فَلَوْ أُسْقِطَ، أَوْ قِيلَ: بِالْقَوْلِ، أَوْ مَا قَامَ مَقَامَهُ، لَاسْتَقَامَ.

---

* **قوله: وقد يستدعى الفعل بغير قول:** انتقد المؤلف التعريف السابق لأنه قال فيه: استدعاء الفعل بالقول. لأنك لو أشرت للإنسان أن يفعل فعلاً معيناً فهذا أمر لأنك استدعيت فعلاً لكنه بغير قول ولكن بإشارة.

* **قوله: فلو أسقط:** يعني اسقط لفظة:(بالقول) وهذا فيه دلالة على تأثر المؤلف بطريقة بعض الأشاعرة فيما يتعلق بالكلام؛لأن الأشاعرة يقولون: الكلام هو المعاني النفسية سواء وجد معها ألفاظ أو لم يوجد، ولذلك لا يشترطون في الأوامر أن تكون ملفوظة وإنما يكتفون بها في القلوب والضمائر.

وعند بعضهم يقول في التعريف: هو استدعاء الفعل بالقول ولا يريدون بالقول الألفاظ، أو يجعلون اللفظ معبراً عن الأمر ووسيلة له.

وهذا خلاف مذهب أهل السنة والجماعة وجمهور أهل العلم فإنهم يقولون: إن المعاني النفسية لا تكون قولاً ولا لفظاً ولا كلاماً حتى يتكلم بها الإنسان وتسمع منه.

* **قوله: أو قيل: بالقول أو ما قام مقامه، لاستقام:** يعني يمكن أن نتحرز من هذا الاعتراض بأن نقول في تعريف الأمر: هو استدعاء الفعل بالقول أو ما قام مقامه، لإدخال الأمر بالإشارة على جهة الاستعلاء.

* **قوله في تعريف الأمر: على جهة الاستعلاء:** هذه الجملة اختلف أهل العلم فيها على أربعة أقوال:

القول الأول: أنه يشترط في الآمر إن يكون مستعلياً، يعني يطلب العلو وإن لم يكن في حقيقة الأمر أعلى.

وَلَمْ تَشْتَرِطِ الْمُعْتَزِلَةُ الاِسْتِعْلاَءَ، لِقَوْلِ فِرْعَوْنَ لِمَنْ دُونَهُ: مَاذَا تَأْمُرُونَ، وَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الاِسْتِشَارَةِ لِلاتِّفَاقِ عَلَى تَحْمِيقِ الْعَبْدِ الْآمِرِ سَيِّدَهُ.

القول الثاني: أنه يشترط أن يكون الآمر أعلى حقيقة.

القول الثالث: أنه يشترط العلو والاستعلاء معاً.

القول الرابع: أنه لا يشترط لا علو ولا استعلاء، وهو الذي أشار إليه المؤلف بقوله: ولم تشترط المعتزلة الاستعلاء.

قلنا: ما دليلكم يا أيها المعتزلة؟

قالوا: لأن فرعون قال لمن هو دونه: "فماذا تأمرون". مع أنهم أقل منزلة منه وهو لا يعتقد أنهم أعلى منه. قالوا: فدل ذلك على أن الأمر قد يصدر من الأقل للأعلى. ورد المؤلف هذا، وقال: هذا استدلال خاطئ، لأنه هنا محمول على طلب الرأي والمشورة وليس المراد هنا الأمر الملزم.

والصواب **أنه** لا يشترط العلو وإنما الذي يشترط الاستعلاء، فلو قدر أن إنساناً أقل من غيره توجه إلى غيره بصيغة الأمر على جهة الاستعلاء فإنه يعد أمراً، ولذلك يوبخ عليه، فلو قال الابن: يا أبي أعطني ماء. قيل له: هذا خطأ، كيف تأمر أباك؟ مع أن الابن أقل رتبة من والده، لكن لما كان هذا الفعل من الابن على جهة طلب العلو، قيل: هذا أمر، لأنه على جهة الاستعلاء. فدل ذلك على أن الأمر يشترط فيه أن يكون اللفظ فيه على جهة الاستعلاء ولا يشترط فيه أن يكون الآمر أعلى من المأمور.

قال المؤلف: **للاتفاق على تحميق العبد الآمر سيده**: إذا توجه مملوك لسيده بالأمر فإن هذا يكون على جهة الاستعلاء، ومن ثم نوبخ هذا المملوك، ونقول له: كيف تأمر سيدك.

وَلِلأَمْرِ صِيغَةٌ تَدُلُّ بِمُجَرَّدِهَا عَلَيْهِ.

وَقِيلَ: لَا صِيغَةَ لِلأَمْرِ بِنَاءً عَلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَقَدْ سَبَقَ مَنْعُهُ.

---

* **قوله: وللأمر صيغة تدل بمجردها عليه:** هل للأمر صيغ تدل بمجردها على الطلب؟

قال الجمهور: نعم هناك صيغ بمجرد وجودها نفهم منها الأمر والطلب، ومن هذه الصيغ:

الصيغة الأولى: صيغة: افعل . إذا قال: اذهب، اترك. أقم ، أقيموا. هذه صيغة افعل فتكون أوامر.

الصيغة الثانية: الفعل المضارع المسبوق بلام الأمر مثل:لتفعل كذا، لتذهب بوالدتك، لتنفق من سعتك. هذا أمر ومنه قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] يطوفوا: فعل مضارع مسبوق بلام الأمر فيفد الأمر.

الصيغة الثالثة: اسم الأمر: كقوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

هذه الصيغ وغيرها من صيغ الأمر، الجمهور يقولون: الأصل أنها تدل على الأوامر بذاتها ولو لم تقترن بها قرائن. قالوا: إن العرب تكلمت بكلامها لمعاني محددة، والأصل أن يكون الكلام له دلالة بمجرده.

والأشاعرة قالوا: هذه الألفاظ لا تدل على الأمر إلا إذا كان معها قرينة تدل على أنها للأمر، وأما إذا لم يكن معها قرائن فالأصل أننا نتوقف فيها. لأنهم يقولون: الكلام هو المعاني النفسية. وأما الأصوات والألفاظ فهذه لا مدخل لها في الكلام. فالدلالة في المعاني التي في النفس ولا تكون هذه الألفاظ

....

دالة على ما في النفس إلا إذا كان معها قرينة.

وقولهم هذا باطل، وقد سبق رده فيما مضى وبينا أنه يخالف العقل ويخالف الفطرة ويخالف الاستعمال ويخالف النصوص الشرعية.

وأما دلالة الفطرة عليه: فإن الناس مفطورون على تفسير الألفاظ بما يتبادر منها من المعاني ولو لم يكن معها قرائن.

وأما دلالة الشرع فإن الله تعالى قد بين أنه خاطبنا بلسان عربي من أجل أن نفهم هذا القران:﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] ولو كانت تتوقف دلالة ألفاظه على القرائن لما تمكنا من فهمه و عقله، والنصوص والأدلة الدالة على بطلان قول الأشاعرة في ذلك كثيرة.

وأهل السنة والجماعة يقولون: الكلام هو الأصوات والحروف الملفوظ بها، ومن ثم قالوا: هذه الألفاظ تدل على المعاني بنفسها.

وَهِيَ حَقِيقَةٌ فِي الطَّلَبِ الْجَازِمِ، مَجَازٌ فِي غَيْرِهِ مِمَّا وَرَدَتْ بِهِ كَالنَّدْبِ، وَالْإِبَاحَةِ، وَالتَّعْجِيزِ، وَالتَّسْخِيرِ، وَالتَّسْوِيَةِ، وَالْإِهَانَةِ، وَالْإِكْرَامِ، وَالتَّهْدِيدِ، وَالدُّعَاءِ، وَالْخَبَرِ، نَحْوَ: كَاتِبُوهُمْ، ....

---

* **قوله: وهي حقيقة في الطلب الجازم:** هذه مسألة أخرى وهي: صيغة الأمر السابقة على أي شيء تدل؟

إن لم يكن معها قرينة حملناها على الأمر و الطلب الجازم الذي هو الوجوب، هذه هو الأصل؛والأدلة على ذلك كثيرة منها:

دلالة اللغة، فإن أهل اللغة يفهمون إذا خوطبوا بصيغة :إفعل وما مثلها، أن المراد الطلب الجازم حتى أنهم يوبخون من لم يفعل، حتى في عصرنا إذا قلت لابنك: أحضر لي ماء. ولم يحضر الماء، وبخته وتكلمت عليه، لأن كلمة: (احضر) فعل أمر والأصل في صيغة افعل أن تكون للطلب الجازم بحيث إن من لم يلتزم يعد عاصياً ويعد مستحقاً للتوبيخ، فدل ذلك على أن صيغة افعل الأصل أنها للوجوب وللطلب الجازم، وسيأتي إن شاء الله تعالى بحث هذه المسألة قريباً.

أما إذا كان معها قرينة فإنها تحمل على القرينة، ومن ثم فقد تأتي معها القرينة فتحمل على الندب، كما في قوله تعالى:﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] الأصل أن المالك يتصرف في ماله بما يشاء بها في ذلك المماليك، هذا هو الأصل لما جاء الأمر هنا بمكاتبتهم بالتعاقد معهم من أجل أن يحصل المماليك على حريتهم وخالف الأصل الأول وهو دلالة افعل على الطلب الجازم، قلنا: هذا الأمر ورد بعد تملك سابق فلا يكون للوجوب والطلب ولكن للإرشاد والندب.

اصْطَادُوا، ﴿كُونُواْ حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠] **﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾** [البقرة: ٦٥]، **﴿فَاصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾** [الطور: ١٦]، **﴿ذُقْ إِنَّكَ﴾** [الدخان: ٤٩]، **﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾** [الحجر: ٤٦]، **﴿اعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾** [فصلت: ٤٠]، **اللهمَّ اغْفِرْ لِي، «إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»[١].**

ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] فإن قوله: اصطادوا: فعل أمر لكنه جاء بعد نهي مسبوق بإباحة فيكون للإباحة.

ومثله قوله تعالى: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠] هذا على صيغة افعل، ولا يراد به الأمر لوجود قرينة فيكون هذا اللفظ للتعجيز.

ومثله قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥] هذا أمر تكويني يريد سبحانه أن يتحولوا من كونهم على طريقة ابن آدم في الخلق إلى أن يكونوا على طريقة القردة.

كذلك قد يكون لفظ افعل للتسوية كما في قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦] يعني صبركم وعدمه سواء.

و قد يكون للإهانة كما في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] فقوله: ذق: فعل أمر لا يراد به الطلب الجازم.

وقد يراد به الإكرام كما في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦].

وقد يراد به التهديد كما في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

وقد يراد به الدعاء كما في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [آل عمران: ١٤٧].

وأما قول النبي ﷺ: «**إن لم تستحي فاصنع ما شئت**»[١] فطائفة تقول:

---

(١) أخرجه البخاري(٣٤٨٣).

وَالتَّمَنِّي: أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي.

إن المراد بذلك إذا لم تستحي فاصنع ما شئت، يعني يجوز لك أن تفعل الأفعال التي لا تستحي منها.

وآخرون يقولون: إذا لم تستحي، فإننا نهددك عندما تصنع ما تريد فكأنه يكون للتهديد.

وطائفة يقولون: إن هذا على جهة التسوية يعني أن فعلك وعدمه سواء لأنك لا تضر الله عز وجل.

وقد تكون هذه الصيغة. صيغة: افعل. للتمني كما في قول الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي....

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي كَوْنِ الْأَمْرِ أَمْرًا إِرَادَتُهُ، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ.

* **قوله: ولا يشترط في كون الأمر أمرًا إرادته:** هذه المسألة لها علاقة بمباحث عقدية،إذا أردنا أن نعرف حقيقة الأمر، وهل يشترط في الأمر الإرادة فلابد أن نعرف أن الإرادة تنقسم إلى قسمين:

إرادة شرعية: والإرادة الشرعية مثل إرادة الله تعالى من الكافر الذي مات على الكفر الإسلام، فهذا الكافر عندنا فيه إرادتان: إرادة شرعية بإسلامه وإرادة كونية بكفره ولا تعارض بينهما،لأن لكل منهما مجال.

وإرادة كونية: والإرادة الكونية مثل أن الله تعالى أراد أن يكفر الكافر، هذه كونية ولكنها ليست شرعية.

وقد يجتمعان في محل واحد كإسلام المسلم فإنه مراد قدراً لوقوعه ومراد شرعاً للأمر به.

إذا تقرر هذا فأيها يراد للأوامر وما هو الذي يشترط للأوامر الشرعية؟

يشترط في الأمر الإرادة الشرعية ولا يكون هناك أمر شرعي إلا وهو مسبوق بإرادة شرعية. أما الإرادة القدرية فإنها ليست مشترطة للأمر الشرعي لأن الله تعالى يريد قدراً وقوع أشياء وهو يأمر بخلافها كما في المعاصي والبدع وغيرها.

إذا اتضح هذا فأهل السنة يفرقون بين الإرادتين الإرادة الشرعية في مثل قوله تعالى:﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] والإرادة القدرية في مثل قوله تعالى:﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] فإن هذه إرادة كونية قدرية.

والمعتزلة والأشاعرة لا يفرقون بينهما و يجعلونهما شيئاً واحداً وبناء عليه

لَنَا: إِجْمَاعُ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَى عَدَمِ اشْتِرَاطِ الْإِرَادَةِ.

قالت المعتزلة: الإرادة شرط في الأوامر.

والأشاعرة يقولون: الإرادة ليست شرطاً في الأوامر.

وأهل السنة يقولون: الإرادة الشرعية شرط في الأوامر والإرادة القدرية ليست شرطاً، فقد يأمر الله بأشياء ولا يريد وقوعها كوناً و قدراً.

قلنا: يا أيها المعتزلة أنتم تقولون: من شرط الأمر الإرادة، وهذه المعاصي أليست مرادة كوناً وقدراً ومع ذلك هي مخالفة للأمر؟

قالوا: أراد الله من العبد أن يطيع ولكن العبد أراد المعصية فوقع مراد العبد ولم يقع مراد الله، ولذلك هم يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه.

إذن عرفنا منشأ الضلال في هذه المسألة هو عدم التفريق بين الإرادة الشرعية والكونية.

وفي هذه المسألة قال المؤلف: **ولا يشترط في كون الآمر آمراً إرادته**: يعني إرادة وقوعه وكونه فالمراد هنا الإرادة الكونية القدرية.

قال:خلا فاً للمعتزلة: فهم يقولون: من شرط الأوامر الشرعية أن يكون المأمور به مراداً لله تعالى قدراً وكوناً.

قال: لنا: يعني أن الجمهور قالوا: أهل اللغة اجمعوا واتفقوا على أنه لا يشترط في الأمر الإرادة، وذلك أن الإنسان قد يأمر بأشياء وهو لا يريد وقوعها وإنما يريد الاختبار لمأمور هل يمتثل؟ مثلاً أحد المدرسين يعلم أن أحد الطلاب لا يستحق النجاح فسأله مسألة، وهو لا يريد أن يجيبه بل يريد اختباره و بيان أنه لا يستحق النجاح فالأستاذ لا يريد من الطالب الإجابة وإنما أراد أمراً آخر فدل ذلك على أن الأمر في لغة العرب لا يشترط له إرادة كونه ووقوعه.

قَالُوا: الصِّيغَةُ مُسْتَعْمَلَةٌ فِيمَا سَبَقَ مِنَ الْمَعَانِي؛ فَلاَ تَتَعَيَّنُ لِلأَمْرِ إِلَّا بِالْإِرَادَةِ، إِذْ لَيْسَتْ أَمْرًا لِذَاتِهَا، وَلَا لِتَجَرُّدِهَا عَنِ الْقَرَائِنِ، إِذْ تَبْطُلُ بِالسَّاهِي وَالنَّائِمِ.

* **قوله: قالوا الصيغة مستعملة فيما سبق من المعاني:** يعني أن المعتزلة في استدلالهم على اشتراط الإرادة للأمر، قالوا: إن الصيغة -صيغة: افعل- مستعملة في المعاني التي قبل قليل من الندب والإباحة والتهديد والتسوية والتعجيز والتسخير والتمني والدعاء، فصيغة: افعل، مستعملة في هذه المعاني كلها فحينئذ كيف نفرق بين استعمالها للطلب الجازم، و بين استعمالها للمعاني الأخرى؟

* **قوله: فلا تتعين للأمر إلا بالإرادة:** أي أننا لا نستطيع التفرق إلا بواسطة الإرادة فلا تتعين صيغة:افعل، لأن تكون للطلب الجازم إلا بواسطة الإرادة الكونية القدرية.

قالوا: **لأن الصيغة ليست أمراً في ذاتها:** أي أن صيغة افعل ليست أمراً لكونها متجردة عن القرائن بدلالة لو وجد عندنا نائم وتكلم في نومه وقال: يا ابني اضرب أخاك. وهو نائم. فإنه لا يكون أمراً مع أنها صيغة افعل، فدل ذلك على أن صيغة افعل ليست دالة على الأمر بمجردها وإنما لابد أن يكون معها إرادة وقوع المأمور به.

والجواب عن هذا الاستدلال أن استعمال صيغة: افعل، في غير الطلب الجازم من المعاني الأخرى هذا استعمال مجازي، لأن استعمالها في هذه المعاني يحتاج إلى دليل، بخلاف استعمال صيغة: افعل، في الطلب الجازم فإنه لا يحتاج إلى دليل.

قُلْنَا: اسْتِعْمَالُهَا فِي غَيْرِ الْأَمْرِ مَجَازٌ؛ فَهِيَ بِإِطْلَاقِهَا لَهُ، وَلَا يَرِدُ لَفْظُ النَّائِمِ وَالنَّاسِي، إِذْ لَا اسْتِعْلَاءَ فِيهِ، ثُمَّ الْأَمْرُ وَالْإِرَادَةُ يَتَفَاكَّانِ كَمَنْ يَأْمُرُ وَلَا يُرِيدُ، أَوْ يُرِيدُ وَلَا يَأْمُرُ؛ فَلَا يَتَلَازَمَانِ، وَإِلَّا اجْتَمَعَ النَّقِيضَانِ.

---

* **قوله: استعمالها في غير الأمر مجاز فهي بإطلاقها له:** يعني أن صيغة افعل بتجردها عن القرائن تكون دالة على الطلب الجازم.

* **قوله: ولا يرد لفظ النائم والناسي:** المؤلف هنا يجيب عن الدليل الثاني فقال: يعني لا يصح لكم أن تستدلوا بلفظ النائم و الناسي وتكلمه بصيغة افعل، لأنه لا يتحقق فيه حقيقة الأمر، لأن الأمر هو الطلب على جهة الاستعلاء والنائم ليس عنده استعلاء.

* **قوله: ثم الأمر والإرادة يتفاكان:** هذا جواب آخر أن الأمر الذي هو بصيغة افعل و الإرادة ينفكان فقد يأمر الإنسان بأشياء وهو لا يريد وقوعها.

مثال ذلك قولي: أجب عن السؤال السابق؟ فالآن لما قال الأستاذ للطالب البليد : أجب عن هذا السؤال؟ هو لا يريد الجواب عن هذا السؤال، لكن يريد أن يبين للمدير أن هذا الطالب غير قادر على الإجابة وبالتالي لا يستحق النجاح.

فهنا أمر المدرس الطالب بالجواب وهو لا يريد وقوع المأمور به.

وقد يريد الإنسان من أبنائه مثلاً شيئاً وهو لا يأمرهم به فهنا وجدت إرادة وإن لم يوجد أمر. فدل ذلك على انفكاك الأمر عن الإرادة ولا تلازم بينهما، ولو قلنا: إن الإرادة والأمر متلازمان للزم عليه اجتماع النقيضين فإنه في بعض الأحوال لا يوجد إرادة ويوجد أمر، وفي بعض الأحوال يوجد إرادة ولا يوجد طلب جازم.

....

إذا تقرر هذا فلابد أن نعرف أن المراد بالإرادة هنا ليست إرادة التلفظ يعني أنه ليس المراد أنه يشترط في الأمر أن يكون المتكلم مريداً للتلفظ باللفظ، ولذلك فإن صيغة افعل للناسي والنائم ليست أمراً لأنه لم يُرد التلفظ بهذا اللفظ، ولذلك لا يصح أن يعترضوا علينا بالساهي والنائم، وإنما الخلاف في الإرادة الكونية . إرادة وقوع المأمور به وامتثال المأمور للأمر . هذا هو موطن الخلاف.

وبذلك تعلم أن المعتزلة يجعلون المراد بإرادة الله الإرادة الشرعية مع نفيهم للإرادة الكونية، والأشاعرة يفسرون إرادة الله بالإرادة الكونية وينفون الإرادة الشرعية، فالمعتزلة يقولون: يشترط في الأمر الإرادة، والأشاعرة يقولون: لا يشترط في الأمر الإرادة، وأهل السنة يثبتون النوعين من نوعي الإرادة فيقولون:إن إرادة الله تشمل الإرادة الكونية والشرعية، والإرادة الشرعية شرط في الأمر، ولكن ليس من شروط الأمر الإرادة الكونية.

والصواب في ذلك أنه لا يشترط في الأمر إرادة الآمر لوقوع المأمور به.

ثُمَّ هُنَا مَسَائِلُ: الْأُولَى: الْأَمْرُ الْمُجَرَّدُ عَنْ قَرِينَةٍ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ عِنْدَ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ، وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ؛ وَعِنْدَ بَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ النَّدْبَ حَمْلاً لَهُ عَلَى مُطْلَقِ الرُّجْحَانِ، وَنَفْيًا لِلْعِقَابِ بِالِاسْتِصْحَابِ، وَقِيلَ: الْإِبَاحَةَ لِتَيَقُّنِهَا.

وَقِيلَ: الْوَقْفُ لِاحْتِمَالِهِ كُلَّ مَا اسْتُعْمِلَ فِيهِ وَلَا مُرَجِّحَ.

سيذكر المؤلف هنا عدداً من مسائل الأمر، والمسألة الأولى في دلالة الأمر على الوجوب.

* **قوله: الأمر المجرد عن قرينة يقتضي الوجوب**: هذه المسألة مسألة مهمة وهي أن الأصل في أوامر الله وأوامر رسول الله ﷺ أن تكون للوجوب. وتحرير محل النزاع أن الأمر المقترن بقرينة يحمل على ما تدل عليه القرينة، فإن لم يكن معه قرينة فهو محل الخلاف،فإذا جاءتنا صيغة:افعل، في القران أو في السنة فهي في الأصل دالة على الوجوب، والتارك لها يعد آثما مستحقاً للعقوبة.

وجماهير أهل العلم لا يفرقون بين ما كان من الأوامر في الآداب والأحكام ويجعلون الجميع واحداً،لأن النصوص الدالة على كون الأمر للوجوب عامة لم تفرق بين باب وباب، لأنه لا يوجد ضابط للتفريق لما هو أدب ولما هو حكم، فكل ما كان حكماً فهو أدب وكل ما كان أدباً فهو حكم.

ولو قيل بالتفريق بينهما لأدى ذلك إلى ترك مسائل إجماعية كثيرة أجمعوا على أن الأمر فيها للوجوب ولأدى ذلك إلى ترك جميع أحكام الشريعة لأنه كلما قيل للإنسان أمر، قال: هذا فيه أدب، و بالتالي لا يكون واجباً عليه.

ما حكم الأوامر؟

الأصل في الأوامر في صيغة (افعل ولتفعل واسم الأمر) ونحو ذلك أنها تكون دالة على الوجوب، والدلالة على هذا من خلال أنواع من الأدلة:

لَنَا: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]،.....................

الدليل الأول: لغة العرب، لأن العرب في كلامهم يفهمون أن هذه الصيغ للطلب الجازم. ولذلك يقول قائلهم: أمرتك أمراً جازماً .... إلى أن قال: فعصيتني. فدل ذلك على أن مخالف الأمر يعد عاصياً والعصيان لا يكون إلا لتارك الواجب.

الدليل الثاني: العقل، فإنه إذا أمر الآمر بشيء ممن له حق الأمر فلم يمتثل، استحق المأمور التوبيخ ولا يستحق التوبيخ إلا تارك الواجب ولو وبخ وعوقب فلا حق له في الاعتراض على هذا العقاب وهذا التوبيخ. ولو لم يدل الأمر على الوجوب لجاز له الاعتراض.

ولذلك إذا قال الرئيس لمرؤوسه: افعل كذا، ثم لم يمتثل، استحق الخصم من الراتب أو استحق التأديب المناسب له.

وإذا قال ولي الأمر: افعل كذا، لأفراد الناس وجب الامتثال ولو عوقب هذا الشخص غير الممتثل لما كان هناك لائمة على ولي الأمر بإيقاع هذه العقوبة. و لو قال الوالد لولده: افعل كذا، ولم يفعل فعاتبه ووبخه وزجره، فلا يقال: إنه قد فعل بهذا العتاب أمراً مخالفاً للعقل، وهكذا أيضاً فيما يتعلق بالسيد لمملوكه وبصاحب العمل بأجيره.

الدليل الثالث: أنه تتابعت النصوص الشريعة فإن النصوص قد دلت على أن الأصل في الأوامر الوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]. فدل ذلك على أن

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨]، ذَمَّهُمْ وَذَمَّ إِبْلِيسَ عَلَى مُخَالَفَةِ الْأَمْرِ الْمُجَرَّدِ، وَدَعْوَى قَرِينَةِ الْوُجُوبِ، وَاقْتِضَاءُ تِلْكَ اللُّغَةِ لَهُ دُونَ هَذِهِ غَيْرُ مَسْمُوعَةٍ؛ ....

مخالف الأمر يحذر عليه من هذه الأشياء ولا يستحق العقوبة إلا تارك الواجب. ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦] فلم يجعل للمؤمن حق مخالفة الأوامر وجعل مخالف الأمر عاصياً، وخاف على مخالف الأمر بإيقاع الضلال المبين عليه.

ومثله أنه سبحانه عاب على الذين توجه إليهم الأمر بالركوع والسجود ثم لم يمتثلوا، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨].

اعترضوا وقالوا: يمكن أن هذه الآيات فيها قرينة دلت على الوجوب؟ فالوجوب لم يؤخذ من ذات اللفظ: اركعوا، وإنما أخذ من احتمال وجود قرينة.

فنقول: هذه إحالة إلى أمر موهوم لا ندري وجوده من عدمه، والأصل أن نأخذ بظواهر الألفاظ.

ومن أدلة الجمهور أن الله تعالى ذم إبليس لكونه لم يمتثل الأمر، فدل ذلك على أن الأمر يفيد الوجوب.

اعترضوا وقالوا: يمكن أن اللغة التي وجهت إلى إبليس أو إلى هؤلاء كانت فيها هذه الصيغة للوجوب؛ لكن هذه الصيغة في لغتنا لا يلزم أن تكون مماثلة للصيغة التي في اللغة الأولى.

وَإِنَّ السَّيِّدَ لَا يُلَامُ عَلَى عِقَابِ عَبْدِهِ عَلَى مُخَالَفَةِ مُجَرَّدِ أَمْرِهِ بِاتِّفَاقِ الْعُقَلَاءِ.

وهذا أيضاً مردود،لأن الله تعالى لا يحكي صيغة إلا بمثل معناها ومقتضاها، ولأنه سبحانه منزه عن حكاية الأمور والحوادث على غير وجهها.

* **قوله: وإن السيد لا يلام على عقاب عبده على مخالفة مجرد أمره باتفاق العقلاء:** جاء المؤلف بالاستدلال العقلي بأن السيد إذا عاقب عبده لكون العبد قد خالف أمر سيده، فإنّ السيد لا يلام على ذلك باتفاق العقلاء.

وهذا فيه دلالة عقلية على أن الأصل في الأوامر الدلالة على الوجوب.

الثَّانِيَةُ: صِيغَةُ الْأَمْرِ الْوَارِدَةُ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْإِبَاحَةِ، وَهُوَ ظَاهِرُ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ، وَلِمَا هِيَ لَهُ قَبْلَ الْحَظْرِ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ.

المسألة الثانية من مسائل دلالات الأمر، مسألة مفاد الأمر بعد الحظر.

* **قوله: صيغة الأمر الواردة بعد الحظر للإباحة**: إذا كان هناك منع وتحريم لفعل من الأفعال ثم بعد ذلك جاءت صيغة: افعل، فعلى أي شيء نحملها؟ مثال ذلك: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌ ...﴾ [المائدة: ١] فدل ذلك على تحريم الصيد حال الإحرام ثم قال بعدها: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] هذا فعل أمر بالصيد جاء بعد الحظر والتحريم حال الإحرام، فعلى أي شيء يحمل؟

مثال آخر: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩] دل على تحريم البيع، ثم قال بعد ذلك: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] فورد أمر بقوله: (فانتشروا، وابتغوا) فهذا أمر بالبيع ونحوه بعد الحظر، فعلى أي شيء نحمله؟

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: قالوا: نحمله على الإباحة، ويقولون: الدليل على هذا أن غالب الأوامر الواردة بعد النهي تدل على الإباحة. وهذا مذهب أحمد والشافعي وطائفة.

القول الثاني: يحمل على الوجوب، لأن الأصل في الأوامر أن تكون دالة

وَقِيلَ: إِنْ وَرَدَ بِصِيغَةِ افْعَلْ فَكَالْأَوَّلِ لِلْعُرْفِ، وَإِلَّا فَكَالثَّانِي، نَحْوَ: أَنْتُمْ مَأْمُورُونَ بِكَذَا، لِعَدَمِهِ فِيهِ، وَالْحَقُّ اقْتِضَاؤُهَا الْإِبَاحَةَ عُرْفًا لَا لُغَةً.

لَنَا: فَهْمُ الْإِبَاحَةِ مِنْ قَوْلِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ: كُلْ هَذَا الطَّعَامَ بَعْدَ مَنْعِهِ مِنْهُ، وَهُوَ فِي الشَّرْعِ غَالِبًا كَذَلِكَ، نَحْوَ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا﴾[الجمعة: ١٠]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وَنَحْوِهَا، وَاسْتِفَادَةُ وُجُوبِ قِتَالِ الْمُشْرِكِينَ، مِنْ: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢] وَنَحْوِهَا، لَا مِنْ: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

على الوجوب إلا ما ورد قرينة تدل على أن هذا الأمر مصروف عن الوجوب. وهذا مذهب مالك وأبي حنيفة و جماعة.

القول الثالث: أننا نظر ما هو حكم هذه الأفعال قبل ورود النهي فنحمل الأمر بعد الحظر عليه، فقبل النهي إذا كان الفعل واجباً، ثم نهي عنه، ثم أمر به، فإنه يكون واجباً.

مثال ذلك: المقاتلة للمشركين كانت واجبة، لكن الله حرم مقاتلتهم في الأربعة أشهر الحرم الواردة في أول سورة التوبة،قال تعالى:﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ١] ثم قال بعد ذلك:﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] فهنا أمر بعد حظر، وهذا الأمر ورد بعد وجوب فيكون الأمر الثاني للوجوب.

ومثله قول النبي ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**»[1] زوروها: فعل أمر ورد بعد نهي، وزيارة القبور في أول الأمر كانت مستحبة ثم نهي عنها ثم أمر بها في قوله:فزوروها،فيعود الأمر على ما كان عليه وهو الندب

---

(١) سبق تخريجه ص(٤٠٨).

وَفِي اقْتِضَاءِ النَّهْيِ بَعْدَ الْأَمْرِ التَّحْرِيمَ أَوِ الْكَرَاهَةَ خِلَافٌ، وَيَحْتَمِلُ التَّفْصِيلَ الْمَذْكُورَ أَيْضًا، وَالْأَشْبَهُ التَّحْرِيمُ إِذْ هَذَا رَفْعٌ لِلْإِذْنِ بِكُلِّيَّتِهِ، وَمَا قَبْلَهُ رَفْعٌ لِلْمَنْعِ؛ فَيَبْقَى الْإِذْنُ، وَاللهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

والاستحباب.

وأما قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة: ٢] فإن الصيد قبل الإحرام كان مباحاً فحرم في وقت الإحرام، ثم أتى الأمر بالصيد بعد الإحلال، فهنا يرجع حكم الفعل إلى ما كان عليه سابقاً وهو الإباحة، وهذا القول هو أظهر الأقوال في المسألة.

* **قوله: وفي اقتضاء النهي بعد الأمر التحريم أو الكراهة خلاف:** هذه مسألة ثانية: إذا جاءنا أمر فقال: افعلوا كذا. ثم بعد ذلك ورد نهي فقال: لا تفعلوا ذلك الفعل. فعلى أي شيء نحمل هذا النهي؟

بعضهم يقول: نحمله على الكراهة.

وبعضهم يقول: نحمله على الإباحة مثل الأمر بعد النهي.

وبعضهم يقول: نحمله على النسخ فيدل على التحريم.

والمؤلف قد اختار القول الأخير، فقال: **والأشبه التحريم**:يعني نحمله على النسخ، وبالتالي نحمله على التحريم.

* **قوله: إذ هذا رفع للإذن بكليته:** يعني رفع للإباحة بالكلية.

أما في المسألة السابقة فهو رفع للمنع فيبقى الأمر على ما كان عليه سابقاً.

الثَّالِثَةُ: الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ، مِنْهُمْ أَبُو الْخَطَّابِ خِلَافًا لِلْقَاضِي، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: إِن تَكَرَّرَ لَفْظ الْأَمْرِ نَحْوَ: صَلِّ غَدًا، صَلِّ غَدًا اقْتَضَاهُ تَحْصِيلاً لِفَائِدَةِ الْأَمْرِ الثَّانِي، وَإِلَّا فَلاَ.

---

* **قوله: الأمر المطلق**:يعني المجرد عن القرائن، فدل ذلك على أن الأمر على ثلاثة أحوا ل:

الأول: إذا كان الأمر معه قرينة تدل على أنه يراد به التكرار فإنه يحمل على التكرار. كما لو قال: صلوا كلما كسفت الشمس؛هذا فيه قرينة على التكرار.

الثاني: أمر فيه قرينة تدل على إيقاع الفعل مرة واحدة. كما لو قال: صل صلاة واحدة. فهذا يحمل على المرة الواحدة، وهذا خارج محل النزاع.

الثالث: الأمر المطلق، يعني المجرد عن القرينة، على أي شيء يحمل، هل يحمل على المرة الواحدة أو على التكرار؟ هذا محل خلاف.

قال المؤلف:**الأمر المطلق لا يقتضي التكرار**: معنى التكرار: إيقاع الفعل المأمور به مرات عديدة .

* **قوله: عند الأكثرين**: وهذا هو قول جماهير أهل العلم.

فالقول الأول: أن الأمر المجرد لا يقتضي التكرار.

القول الثاني: أنه يقتضي التكرار.

بعد ذلك أتى المؤلف بقولين خارج محل النزاع:

الأول: قول أبي حنيفة: إذا تكرر لفظ الأمر فإنه يقتضي تكرار المأمور به. كما لو قال: صل غداً، صل غداً.

نقول: هذا الأمر فيه قرينة تدل على التكرار على مذهب الإمام أبي حنيفة، وهذا خارج محل النزاع، لأن محل النزاع في الأمر المجرد عن القرائن.

* **قوله: اقتضاه تحصيلاً لفائدة الأمر الثاني**: لأن كوننا نأسس باللفظ

وَقِيلَ: إِنْ عُلِّقَ الْأَمْرُ عَلَى شَرْطٍ، اقْتَضَى التَّكْرَارَ كَالْمُعَلَّقِ عَلَى الْعِلَّةِ، وَهَذَا الْقَوْلُ لَيْسَ مِنَ الْمَسْأَلَةِ، إِذْ هِيَ مَفْرُوضَةٌ فِي الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ، وَالْمُقْتَرِنُ بِالشَّرْطِ لَيْسَ مُطْلَقًا، وَمَا ذَكَرَهُ أَبُو حَنِيفَةَ يَقْتَضِي التَّأْكِيدَ لُغَةً، لَا التَّكْرَارَ.

الثاني معنى جديداً أولى من أن نجعله تكراراً لمعنى اللفظ الأول.

وقد ذهب طائفة من العلماء إلى أن الأمر الثاني للتأكيد بحسب مقتضى اللغة وليس للتكرار، وهذا هو اختيار المؤلف.

* **قوله: وقيل إن علق الأمر على شرط اقتضى التكرار كالمعلق على العلة:** لما قال: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨] كأنه قال: كرر الصلاة كلما تكرر زوال الشمس؛ لكن هذا خارج محل النزاع لوجود قرينة معه وهي قرينة الشرط أو التعليق على العلة.

قال: **وهذا القول ليس من المسألة إذ هي مفروضة في الأمر المطلق:** يعني أن هذا القول خارج مسألة النزاع لأنها مقدرة في الأمر المجرد عن القرائن.

* **قوله: والمقترن بالشرط ليس أمراً مطلقاً:** يعني أن الأمر المرتبط بشرط فإنه ليس أمراً مطلقاً مجرداً عن القرائن، بل فيه قرينة.

وعلى كلٍ نعود إلى الأمر المجرد هل يقتضي التكرار، فإن العلماء قد انقسموا في هذه المسألة إلى القولين السابقين:

القول الأول: قول الجماهير أن الأمر المطلق لا يقتضى التكرار.

القول الثاني: أن الأمر المطلق يقتضي التكرار.

نبدأ بأدلة الجمهور على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

لَنَا: لَا دَلَالَةَ لِصِيغَةِ الْأَمْرِ إِلَّا عَلَى مُجَرَّدِ إِدْخَالِ مَاهِيَّةِ الْفِعْلِ فِي الْوُجُودِ، لَا عَلَى كَمِّيَّةِ الْفِعْلِ، وَلِأَنَّهُ لَوْ قَالَ: صَلِّ مَرَّةً، أَوْ مِرَارًا، لَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ نَقْضًا، وَلَا الثَّانِي تَكْرَارًا.

قَالُوا: النَّهْيُ يَقْتَضِي تَكْرَارَ التَّرْكِ،...............................

قال:لنا: لا دلالة لصيغة الأمر إلا على مجرد إدخال ماهية الفعل في الوجود ...: أي أن صيغة الأمر لا تدل على التكرار، إنما تدل على مجرد إدخال ماهية الفعل في الوجود، لما قال: صل وحج. دل على أنه يأمرك بإيقاع الصلاة والحج مرة واحدة، فلا تدل على التكرار. فهي ليس لها دلالة على كمية الصلاة والحج، يعني كم مرة تفعل الصلاة؟ هذا هو دليل الجمهور الأول.

الدليل الثاني: أنه لو قال الآمر: صل مرة واحدة. فعلى قولكم باقتضاء الأمر للتكرار يكون تناقضاً لأنكم تقولون: الأمر يدل على التكرار، صل تدل على التكرار. فلما قال: مرة. كان على قولكم متناقضاً؛ لأن صل تدل على التكرار وقوله:مرة، تدل على إيقاع الفعل مرة واحدة.

والصواب أن هذا القول ليس متناقضاً بل هو سائغ في لغة العرب فدل ذلك على أن الأمر المجرد لا يدل على التكرار.

وهكذا لو قال: **صل مراراً**. فإنه لا يعد تكراراً في لغة العرب، ولو كان الأمر يدل على التكرار لكانت كلمة (مراراً) لا داعي لها ووجودها مثل عدمها.

أدلة القول الثاني القائل بأن الأمر المطلق يدل على التكرار.

قالوا: النهي يقتضي تكرار الترك: لما قلت لك: لا تشرب الدخان. هذا يقتضي أنك لا تشرب الدخان دائما مما يدل على أن النهي يقتضي التكرار ويشمل جميع الأزمان فيقاس على الأمر فيجعل مفيداً للتكرار.

وَالْأَمْرُ يَقْتَضِيهِ؛ فَيَقْتَضِي تَكْرَارَ الْفِعْلِ، وَلِأَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ؛ فَيَقْتَضِي تَكْرَارَ تَرْكِ الضِّدِّ.

---

* **قوله: والأمر يقتضيه**: كلمة (والأمر يقتضيه) هذه أظنها خطأ مطبعي، ولعلها: والأمر نقيضه.

* **قوله: فيقتضي تكرار الفعل**: يعني أن الأمر والنهي كليهما فيه طلب فيقتضي الأمر تكرار الفعل، كما أن النهي يقتضي تكرار الترك.

فإذن هذا دليل قياس عكس، قاسوا الأمر على النهي، فكما أن النهي يقتضي التكرار للترك فكذلك الأمر يقتضي التكرار للفعل.

وأجيب عن هذا بالفرق بينهما فإن الأمر يقتضي إيجاد الفعل، والنهي يقتضي ترك الفعل فبينهما فرق، ومن ثم لا يصح القياس.

ثم إن الأمر يطلب حصول ماهية الفعل وهذا يقع بالمرة الواحدة، بينما النهي يطلب ترك الفعل وعدم إيجاده، وهذا يقتضي عدم إيجاد الفعل في جميع الأزمان ولا يحصل إلا بترك الفعل في جميع الأوقات فيكون هناك فرق بين الأمر و النهي.

الدليل الثاني لهم: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فيقتضى تكرار ترك الضد. فعندما أقول لك:اجلس. معناه:لا تقم،ومعناه:لا تضطجع، لأن الأمر بالشيء نهي عن أضداده وهنا الجلوس يضاد القيام لأنه لا يمكن الجمع بينهما.

وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي فِعْلَ الْمَاهِيَّةِ، وَهُوَ حَاصِلٌ بِفِعْلِ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا فِي زَمَنٍ مَا، وَالنَّهْيُ يَقْتَضِي تَرْكَهَا، وَلَا يَحْصُلُ إِلَّا بِتَرْكِ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا فِي كُلِّ زَمَنٍ؛ فَافْتَرَقَا.

وَعَنِ الثَّانِي: بِمَنْعِ أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ، وَإِنْ سُلِّمَ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَرْكِ الضِّدِّ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ فِعْلُ الضِّدِّ الْمَأْمُورِ بِهِ، لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ أَضْدَادٌ فَيَتَلَبَّسَ بِغَيْرِ الْمَأْمُورِ بِهِ مِنْهَا؛ وَهَذَا عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ جَمِيعِ أَضْدَادِهِ لَا يَتَمَشَّى.

أجاب المؤلف عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: نمنع كون الأمر يقتضي النهي عن الضد. وهذا فيه نظر ويأتي بحثه فيما بعد.

الجواب الثاني: وإن سلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده فلا يلزم من ترك الضد المنهي عنه فعل الضد المأمور به. لما أقول لك: اجلس. أنت تركت القيام، لأن القيام مضاد للجلوس هل معنى هذا أنك امتثلت؟ لا يلزم ذلك لأنك قد تكن مضطجعاً.

قال: لا يلزم من ترك الضد فعل الضد المأمور به: الذي هو القيام المنهي عنه في قولك: اجلس. فإنه لا يلزم منه فعل الضد المأمور به: الذي هو الجلوس لجواز أن يكون للمنهي عنه أضداد أخرى فيتلبس بغير المأمور به وهو الاضطجاع، وحينئذ لا يصح لكم الاستدلال بهذا.

الرَّابِعَةُ: الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ أَضْدَادِهِ، وَالنَّهْيُ عَنْه أَمْرٌ بِأَحَدِ أَضْدَادِهِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لَا الصِّيغَةُ، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ.

المسألة الرابعة: هل الأمر بالشيء نهي عن أضداده؟ وهل النهي عن فعل يكون أمراً بأحد أضداده؟

المراد بالضدين: ما لا يجتمعان في محل واحد وقد يرتفعان.

والضد أعلى من النقيض وإن كان النقيض قد يدخلونه في مفهوم الضد.

مثال الضد: الجلوس، يضاد القيام والاضطجاع.

مثال النقيض: السكون، والحركة.

القيام والجلوس لهما ضد ثالث وهو الاضطجاع، لا يمكن أن يكون الإنسان قائماً مضطجعاً في وقت واحد.

بينما النقيضان لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد ولا يتصور انفكاك جميع الوصفين عن هذا المحل.

مثال ذلك: الكلام والسكوت إما أن تكون ساكتاً أو تكون متكلماً، ولا توجد حالة مغايرة لهذين الوصفين، ومثله السكون والحركة، إما أن تكون ساكناً، وإما أن تكون متحركاً هذا من النقيضين. وكلا هذين الوصفين داخل في هذه المسألة.

* **قوله: الأمر بالشيء نهي عن أضداده:** يعني إذا أمرتك بشيء فهو نهي عن الضد، لأنه لا يمكن أن يتصور أن تمتثل الأمر إلا بترك الضد. إذا قلت: اجلس. لا يمكن أن تمتثل إلا بترك القيام.

* **قوله: والنهي عن شيء أمر بأحد أضداده من حيث المعنى لا الصيغة:** فإذا نهيتك عن الفعل، وقلت لك: اجلس، فهو أمر بأحد الأضداد، يعني إما قم أو اضطجع. والنهي عن الشيء أمر بأحد الأضداد لا على سبيل التعيين، هذا

لَنَا: الْأَمِرُ بِالسُّكُونِ نَاهٍ عَنِ الْحَرَكَةِ، وَبِالْعَكْسِ ضَرُورَةٌ.

هو أساس القاعدة.

نتقل إلى ذكر أقوال أهل العلم فيها:

أهل السنة والجماعة يقولون: إن النهي عن الشيء أمر بضده من جهة المعنى لا من جهة اللفظ والصيغة.

ففرق بين أن تقول: اجلس. وبين أن تقول: لا تقم. بينهما فرق من جهة اللفظ، لكن في المعنى هما يؤديان معنى واحد فيلزم من أمرك بفعلٍ نهيك عن أضداده. إن قلت: اجلس، معناه إنك تقول: لا تقف. هذا من جهة المعنى.

والأشاعرة يقولون: الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق القول ذاته، لأن عندهم الألفاظ هذه لا تدل على شيء لذاتها، وإنما تدل الألفاظ على المعاني النفسية والقول هو المعني النفسي؛ولذلك عندهم أن قولك: اجلس. هو عين قولك: لا تقم. بناء على قولهم بالكلام النفسي،وهذا كلام تقدم بيان بطلانه.

والمعتزلة يقولون: الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى؛ لأن الآمر قد يكون غافلاً عن الضد، لما قال : اجلس. يمكن أنه لم يرد على باله القيام والاضطجاع. وعندهم أن من شروط الأمر الإرادة ومن شروط النهي الإرادة،فإنه لما قال: اجلس. يكون أمراً بالجلوس ولكن لا يلزم أن يكون نهياً عن الوقوف لأنه قد يكون غير مريد لترك القيام.

فقال: خلافاً للمعتزلة: لأن المعتزلة يرون أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا من جهة الصيغة ولا من جهة المعنى.

قال: الآمر بالسكون ناه عن الحركة، وبالعكس: يعني دليلنا أن الأمر بالسكون نهي عن الحركة، هذا شيء معقول ومتصور وخلافه خلاف المعقول وبالعكس، فالأمر بالحركة يكون نهياً عن السكون.

قَالُوا: قَدْ يَأْمُرُ بِأَحَدِ الضِّدَّيْنِ أَوْ يَنْهَى عَنْهُ مَنْ يَغْفُلُ عَنْ ضِدِّهِ، وَالْأَمْرُ مَعَ الْغَفْلَةِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِهِ لَا يُتَصَوَّرُ. وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ ضَرُورِيٌّ، لَا اقْتِضَائِيٌّ طَلَبِيٌّ، حَتَّى لَوْ تُصُوِّرَ تَرْكُ الْحَرَكَةِ بِدُونِ السُّكُونِ، لَمْ يَكُنْ مَأْمُورًا بِهِ.

قُلْنَا: فَهَذَا هُوَ الْمَطْلُوبُ.

---

* **قوله: قالوا: قد يأمر بأحد الضدين أو ينهى عنه من يغفل عن ضده:** يعني أن الآمر قد يأمر بالضد فيقول: اجلس. ويغفل عن الضد الذي هو القيام.

* **قوله: والأمر مع الغفلة عن المأمور به لا يتصور:** لأن شرط الأمر الإرادة على مذهبهم وقد تقدم بيان بطلان هذا المذهب في ما سبق.

وقد بنوه على أصلهم وقاعدتهم السابقة في أن الأمر يشترط له الإرادة الكونية وقد تقدم معنا أن هذا المذهب باطل.

* **قوله: وما ذكرتموه ضروري:** يعني أن المعتزلة يقولون لأهل السنة: ما ذكرتموه من كون الأمر بالسكون نهياً عن الحركة، هذا من جهة الضرورة وليس من جهة الطلب.

ولذلك لو تصور ذهنك أن هناك إمكانية لانفكاك الحركة عن عدم السكون، لكان متصوراً أن يكون الإنسان آمراً بالحركة غير ناه عن السكون، وهذه نوع سفسطة لا قيمة لها، لأنها تقديرات ذهنية تنافي الواقع، ومن ثم لا قيمة لها في الخارج.

* **قوله: قلنا: فهذا هو المطلوب:** يعني إذا قلتم بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة الضرورة، قلنا: قد حققتم مذهبنا الذي نريده ونقول به وبالتالي نلزمكم بمثل قولنا.

الْخَامِسَةُ: مُقْتَضَى الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ الْفَوْرُ فِي ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ، وَهُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ، وَهُوَ عَلَى التَّرَاخِي عِنْدَ أَكْثَرِ الشَّافِعِيَّةِ.

المسألة الخامسة: هل الأمر يدل على الفور؟ وهذه المسألة مسألة مهمة ولها تطبيقات كثيرة من أمثلتها: مسألة الحج. قال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فالحج واجب، لكن هل يجب علينا المبادرة به؟ أو يجوز لنا أن نؤخره؟ هذه مبنية على قاعدة: هل الأمر للفور أو يجوز التراخي معه؟

فإن قلنا: الأمر للفور فحينئذ لابد من المبادرة إلى الحج.

وإن قلنا: الأمر للتراخي جاز لنا أن نؤخره.

إذا تقرر هذا فلا بد أن نحرر محل النزاع، فنقول: إذا كان الأمر معه قرينة ودليل يدل على الفور وجب الفور، وإذا كان معه دليل وقرينة تدل على التراخي فإن الأمر يكون على التراخي.

ومحل الخلاف هو في الأمر المجرد عن القرائن الدالة على الفورية أو القرائن الدالة على التراخي.

قال المؤلف: مقتضى الأمر المطلق الفور: يعني مفاد ودلالة الأمر المجرد عن القرينة المبادرة إلى الفعل في أول أزمنة الإمكان.

ما هي أقوال أهل العلم في ذلك؟

العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: إن الأمر المطلق يقتضي الفور، وهذا مذهب جماهير أهل العلم، وهو مذهب أحمد وأبي حنيفة ومالك.

القول الثاني: إن الأمر المطلق لا يقتضي الفورية ويجوز التأخير معه، وهذا قول الشافعية.

وَتَوَقَّفَ قَوْمٌ فِي الْفَوْرِ وَالتَّكْرَارِ وَضِدِّهِمَا، لِلتَّعَارُضِ.

لَنَا: ﴿وَسَارِعُوٓاْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ﴾ [الحديد: ٢١]، وَالْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ..

تلاحظون هنا أن قول بعضهم: الأمر المطلق يفيد التراخي فيه خطأ، إذ على مقتضى هذا أنه عند الشافعية إذا فعله الإنسان على الفور فإنه لا يجزئ، لكنهم لا يقولون بذلك، ولكن يقولون: لا يدل على الفورية ويجوز التأخير والتراخي.

القول الثالث: قالوا: نتوقف ولا نقول: يدل على الفور ولا على جواز التأخير، قالوا: لأن الأدلة متعارضة، وبالتالي نتوقف فيها.

فنقول: تعارض الأدلة هذا عندكم لأنكم لم تفهموا المسألة، وكونكم لم تفهموا المسألة لا يعني أن تلزموا غيركم بأن يقولوا بالتوقف.

إذن عندنا قولان: القول القائل بالفورية، والقول القائل بجواز التراخي.

والذين قالوا بالفورية استدلوا بأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] فأمر بالمسارعة والأصل في الأوامر أن تكون للوجوب. ومثله قوله تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ﴾ [الحديد: ٢١] وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨] هذه كلها أوامر بالمبادرة إلى فعل الطاعات والأصل في الأوامر أن تكون للوجوب، فدل ذلك على أنه يجب المبادرة إلى فعل المأمور به.

وَلَوْ أَخَّرَ الْعَبْدُ أَمْرَ سَيِّدِهِ الْمُجَرَّدِ اسْتَحَقَّ الذَّمَّ، وَأَوْلَى الْأَزْمِنَةِ بِالِامْتِثَالِ عَقِيبَ الْأَمْرِ احْتِيَاطًا وَتَحْصِيلاً لَهُ إِجْمَاعًا، وَلِأَنَّ التَّأْخِيرَ إِمَّا لَا إِلَى غَايَةٍ؛ فَيَفُوتُ الْمَقْصُودُ بِالْكُلِّيَّةِ؛ لِأَنَّهُ إِمَّا لَا إِلَى بَدَلٍ؛ فَيُلْحَقُ بِالْمَنْدُوبَاتِ. أَوْ إِلَى بَدَلٍ؛ فَهُوَ إِمَّا الْوَصِيَّةُ،...

الدليل الثاني: استدلوا بدليل عقلي قالوا: لو أمر الوالد ابنه أمراً فقال له: اذهب إلى البيت. فلم يذهب إلا بعد يوم، فهذا يستحق التوبيخ واللوم. ولو قال له مثلاً: أصلح السيارة. فتراخى وما أصلح السيارة إلا بعد أسبوعين، نقول: يستحق اللوم والعتاب مما يدل على أن الأمر للفور.

وهذا معنى قوله: **ولو أخر العبد تنفيذ أمر سيده المجرد لاستحق الذم.**

الدليل الثالث: قال: عندنا أزمنة يمكن امتثال الأمر فيها هي الزمان الذي بعد الأمر مباشرة، والزمان المتأخر، ما هو أولى هذه الأزمنة وما هو الذي يحصل به الاحتياط؟

قال: وأولى الأزمنة بالامتثال عقيب الأمر احتياطًا وتحصيلاً له إجماعًا: أي أن أولى الأزمنة بالامتثال بعد الأمر مباشرة، وبذلك يحتاط الإنسان ويكون قد امتثل يقيناً، بخلاف ما لو أخر، والممتثل للأمر مباشرة وعلى الفور يكون ممتثلاً بالاتفاق بخلاف من أخر، وحينئذ فالاحتياط يدلنا على وجوب الفورية في تنفيذ الأوامر.

الدليل الرابع: قالوا أنتم الآن تقولون: يجوز التأخير والأمر يجوز معه التراخي، لكن هذا التراخي لا يخلو من أحوال:

الحال الأول: أن تقولوا: يجوز التراخي بلا غاية، وبالتالي ممكن أن يموت الإنسان وما أدى الأمر فيؤدي هذا إلى إبطال تنفيذ الأوامر الشرعية؛ ولأن التأخير إما أن يكون تأخيراً لا إلى غاية فيكون مطلقاً فيفوت المقصود بالكلية

وَهِيَ لَا تَصِحُّ فِي بَعْضِ الْأَفْعَالِ، لِعَدَمِ دُخُولِ النِّيَابَةِ فِيهَا، أَوِ الْعَزْمِ، وَلَيْسَ بِبَدَلٍ لِوُجُوبِهِ قَبْلَ وَقْتِ الْمُبْدَلِ، وَعَدَمِ جَوَازِ الْبَدَلِ حِينَئِذٍ. أَوْ إِلَى غَايَةٍ مَجْهُولَةٍ؛ فَهُوَ جَهَالَةٌ، أَوْ مَعْلُومَةٌ؛ فَتَحَكُّمٌ وَتَرْجِيحٌ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ.

لعدم تنفيذ المكلف هذه الأوامر، لأنه إما إن يتركه مطلقاً لا إلى بدل فحينئذ يكون هذا الواجب ليس واجباً حقيقة لأنه على مقتضى كلامكم أنه يجوز تركه لأنكم تقولون: يجوز تأخيره مطلقاً؛ وبالتالي إذا جاز التأخير لم يعاقب لأنه يجوز له التأخير.

الحال الثاني: أنكم تقولون: يجوز التأخير إلى بدل هذا البدل ما هو؟

إما أن تقولوا: يوصي به؛ وهذا لا يصح في جميع الأفعال لأن بعض الأفعال لا تدخلها النيابة مثل الصلاة والنذر وغيره.

وإما أن تقولوا: يؤخره بشرط وجود بدل العزم. أي أن يعزم على أداء الفعل، والعزم ليس ببدل للفعل المأمور به كالصلاة قبل وقت المبدل، وعدم جواز البدل لأن العزم لا يتحقق به مقصود الشارع.

الحال الثالث: أن تقولوا: يجوز إلى غاية، لكن هذه الغاية لا نعرفها بل هي مجهولة عندنا، وها يكون جهلاً لا يمكن أن يرد به الشرع؛ وهذا لا يصح لأنه حينئذ بناء للأحكام الشرعية على شيء غير معلوم، وبالتالي يؤدي إلى الجهل بالأحكام الشرعية، ولا يمكن أن تأتي الشريعة بتسويغ الجهل في أحكامها.

الحال الرابع: أن يكون تركه إلى غاية معلومة فحينئذ الوقت الذي حددتموه بعد سنة أو شهر أو أسبوع هذا تحكم منكم بدون دليل، فأوردوا لنا دليلاً يدل على هذا الزمن، وهذا ترجيح إلى هذا الوقت بدون مرجح شرعي.

لما قالوا: الحج يجوز التأخير فيه. قلنا إلى متى؟ قال مثلاً: بعد خمس سنين.

أَوْ إِلَى وَقْتٍ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ إِدْرَاكُهُ؛ فَبَاطِلٌ، لِإِتْيَانِ الْمَوْتِ بَغْتَةً.

قَالُوا: الْأَمْرُ يَقْتَضِي فِعْلَ الْمَاهِيَّةِ الْمُجَرَّدَةِ، وَلَا يَدُلُّ عَلَى غَيْرِهَا، وَلِأَنَّ نِسْبَةَ الْفِعْلِ إِلَى جَمِيعِ الْأَزْمِنَةِ سَوَاءٌ؛ فَالتَّخْصِيصُ بِالْفَوْرِ تَحَكُّمٌ، وَتَعَلُّقُ الزَّمَانِ

قلنا: من أين أتيت بالخمس سنين؟ قال: بعد عشر سنين. قلنا: وهذا أيضاً كذلك. فهذا تحكم وقول بلا دليل وترجيح بلا مرجح.

الحال الخامس: أن يقولوا: يجوز تأخيره إلى وقت يغلب على الذهن وعلى الظن أن هذا المكلف لا يموت فيه.

قلنا: هذا كلام خاطئ، لأن الإنسان لا يعلم متى سيأتيه الموت وقد يأتيه الموت من الغد، إذن فلا يصح لكم مثل ذلك.

قال المؤلف: أو إلى وقت يغلب على ظنه إدراكه؛ فباطل، لإتيان الموت بغتة: يعني أو يكون تأجيل المأمور به وتأخيره إلى وقت يغلب على ظن المكلف أنه يدركه ويكون حياً فيه، وهذا القول باطل لأن الإنسان لا يعلم متى يأتيه الموت لأن الموت يأتي بغتة.

فلم يبق إلا أن يقال: إن الأمر يدل على الفور.

القول الثاني الذي يقوله الشافعية: أن الأمر لا يدل على الفور.

قالوا: الأمر يدل على إيجاد الفعل وليس فيه دلالة على الزمن، يعني لما قال: حجوا، فالأمر يدل على إيقاع الحج وليس فيه دلالة على الزمان، فالأمر يقتضي فعل الماهية المجردة ولا يدل على زمان فهو لا يدل على مبادرة أو غيرها، ثم إن فعل الحج هذه السنة أو التي تليها أو التي تليها... الخ، سواء، فصيغة الأمر لا تدل على زمان، لأن نسبة الفعل إلى جميع الأزمنة سواء،

بِالْفِعْلِ ضَرُورِيٌّ، وَالضَّرُورَةُ تُدْفَعُ بِأَيِّ زَمَنٍ كَانَ؛ وَلِأَنَّهُ مِنْ لَوَازِمِ الْفِعْلِ؛ فَلاَ يَقْتَضِي تَعْيِينَهُ كَالْمَكَانِ وَالْآلَةِ وَالْمَحَلِّ، وَالْأَدِلَّةُ مُتَقَارِبَةٌ، وَقَوْلُ الْوَاقِفِيَّةِ ضَعِيفٌ.

فتخصيصه بالفور والزمان الأول تحكم، وتعلق الزمان بالفعل من ضروراته وليس من ذاته، وبالتالي الضرورة تندفع بأي زمن، فتكون جميع السنوات متماثلة لأن الزمان من لوازم الفعل فلا يقتضي الأمر تعين أحد الأزمنة، كما أنه لو قال: صل، لا يدل على مكان معين ولا على سجادة معينة...الخ، فهكذا في الزمان إذا قال: صل، لا يدل على زمان.

وهذا الاستدلال ليس بصحيح لأنه يؤدي كما تقدم إلى لوازم باطلة ويؤدي إلى الترك بالكلية ولا يعلم الإنسان متى يأتيه الموت لأن الموت يأتي بغتة وقد لا يتمكن من فعل المأمور به، ولأن النصوص قد أمرت بالمسارعة إلى فعل الطاعة ولأن لغة العرب تقتضي أن المأمور به يفعل على الفور.

السَّادِسَةُ: الْوَاجِبُ الْمُوَقَّتُ لَا يَسْقُطُ بِفَوَاتِ الْوَقْتِ، وَلَا يَفْتَقِرُ قَضَاؤُهُ إِلَى أَمْرٍ جَدِيدٍ، خِلَافًا لِأَبِي الْخَطَّابِ وَالْأَكْثَرِينَ.

---

* **قوله: الواجب المؤقت لا يسقط بفوات الوقت**: هذه المسألة متعلقة بالواجبات المؤقتة،والمراد بالواجبات المؤقتة: التي يضع لها الشارع وقتاً معيناً تفعل فيه. من أمثلة ذلك صيام شهر رمضان فإن هذا الصيام واجب من الواجبات الشرعية لقوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣] وهو مؤقت بشهر معين هو شهر رمضان لقوله تعالى:﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فلو قدر أن الإنسان لم يتمكن من الصوم أو أجاز له الشارع ترك الصوم في رمضان فهل يحتاج القضاء بعد شهر رمضان إلى أمر جديد أو يكفي الإيجاب الأول؟

وهذا من أمثلته مسألة المسافر، أو الحائض،أو المريض، الذين أجاز لهم الشارع الفطر في شهر رمضان فبعد رمضان هل نحتاج في إيجاب القضاء عليهم إلى أمر جديد أو يكتفى بالأمر الأول؟ ويترتب عليه أن الصيام بعد رمضان هل يعد قضاءً أو أداءً؟

إن قلنا: هو بالأمر الأول فإنه يعد قضاءً.

وإن قلنا: بأمر جديد فإنه يعد أداءً.

والصواب أننا لا نحتاج فيه إلى أمر جديد وأنه يكتفى فيه بالأمر الأول وذلك أن عائشة رضي الله عنها قالت: (كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ

لَنَا: اسْتِصْحَابُ حَالِ شَغْلِ الذِّمَّةِ إِلَّا بِامْتِثَالٍ أَوْ إِبْرَاءٍ.
قَالُوا: المُوَقَّتُ غَيْرُ المُطْلَقِ؛ فَالْأَمْرُ بِأَحَدِهِمَا لَيْسَ أَمْرًا بِالْآخَرِ.

فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة)[1]. فدل ذلك على أن صيام الحائض بعد رمضان يسمى قضاء وما ذاك إلا لأن الأمر الأول قد دل على وجوب القضاء لمن لم يمتثل الأمر في الزمان المؤقت.

واستدل عليه المؤلف بقوله: **لنا: استصحاب حال شغل الذمة إلا بامتثال أو إبراء**: فإن الشارع قد أوجب على الإنسان صوم شهر رمضان فنستصحب هذا الدليل الدال على أن الذمة مشغولة بوجوب هذا الصوم ونتمسك بهذا الاستصحاب في أن الوجوب لا زال متعلقاً بذمة الإنسان لأن الواجب لا يسقط إلا بأحد أمرين إما بامتثال بأن يقوم الإنسان بالصوم، أو بإبراء من الشارع بأن يأتي أمر جديد بأن القضاء غير مشروع.

* **قوله: قالوا: المؤقت غير المطلق؛ فالأمر بأحدهما ليس أمرًا بالآخر:**
ذكر المؤلف دليل المخالفين فقال: إن الواجبات على نوعين:

النوع الأول: واجبات مطلقه غير مؤقتة بوقت معين.

النوع الثاني: واجبات مؤقتة بوقت محدد.

فإذا جاءنا الشارع فأمر بواجب مؤقت فلا يصح أن نجعله مطلقاً لأن ذلك يجعل هذا الواجب ينتقل من هذا القسم إلى القسم الآخر.

ورد عليهم المؤلف بأن الواجب المؤقت فيه أمران:

الأمر الأول: أمر بالفعل.

---

(١) سبق تخريجه ص(١٨٢).

قُلْنَا: بَلْ مُقْتَضَى الْمُوَقَّتِ الْإِتْيَانُ بِالْفِعْلِ فِي الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ، فَإِذَا فَاتَ الْوَقْتُ، بَقِيَ وُجُوبُ الْإِتْيَانِ بِالْفِعْلِ.

والأمر الثاني: أمر بتقييد الفعل بزمان محدد فإذا لم يمكن امتثال أحد الأمرين وهو الامتثال في الوقت فيبقى الجزء الثاني وهو الأمر بالامتثال مطلقاً.

* قوله: **قلنا: بل مقتضى المؤقت الإتيان بالفعل في الوقت المعين:** يعني مقتضى الأمر المؤقت الإتيان بالفعل. هذا واحد.

* **قوله: في الوقت المحدد:** هذا هو الأمر الثاني.

* **قوله: فإذا فات الوقت:** وهو الأمر الثاني.

* **قوله: بقي الأمر الأول:** وهو وجوب الإتيان بالفعل مطلقاً بدون تحديد الوقت.

السَّابِعَةُ: مُقْتَضَى الْأَمْرِ حُصُولُ الْإِجْزَاءِ بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا أَتَى بِجَمِيعِ مُصَحِّحَاتِهِ خِلَافًا لِبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

لَنَا: لَوْ لَمْ يُجْزِئْهُ، لَكَانَ الْأَمْرُ بِهِ عَبَثًا، وَلِأَنَّ الذِّمَّةَ اشْتَغَلَتْ بَعْدَ بَرَاءَتِهَا مِنْهُ؛ فَالْخُرُوجُ عَنْ عُهْدَتِهِ بِفِعْلِهِ كَدَيْنِ الْآدَمِيِّ.

---

* **قوله: مقتضى الأمر حصول الإجزاء بفعل المأمور به...:** هذه مسألة جديدة وهي: هل من دلالات الأمر أن الإنسان إذا فعل المأمور به بشروطه وواجباته وأركانه يكون ممتثلاً ويعد فعله مجزئاً؟ أو نحتاج إلى دليل جديد آخر غير الأمر الأول يدل على الإجزاء؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: أن الأمر يدل على الأجزاء في ذات الأمر فإذا قال: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وجاء مكلف وأقام الصلاة فإن فعله للصلاة يكون مجزئاً وهذا هو قول جماهير أهل العلم.

فقوله: مقتضى الأمر: يعني من مدلولات الأمر حصول الإجزاء إذا فعل المكلف الفعل المأمور به إذا أتى بجميع مصححاته.

واستدل على ذلك بأنه لو كان هذا الفعل غير مجزئ لكان الأمر عبثاً كيف يأمر الشارع بشيء ثم إذا فعله المكلف لا يكون فعله مجزئاً؛ **هذا دليل.**

والدليل الثاني في قوله: ولأن الذمة اشتغلت بعد براءتها منه فالخروج عن عهدته بفعله: يعني أن الذمة لما جاءها الأمر بالصلاة دل على انشغالها بوجوب الصلاة، فإذا فعل المرء الصلاة سقط هذا التعلق من الذمة فلم تعد الذمة مشغولة بإيجاب فعل الصلاة ومن ثم إذا سقط هذا عن الذمة دل ذلك على إجزائه.

الدليل الثالث: قياس فعل الواجب الشرعي وامتثال الأمر الشرعي بسداد

قَالُوا: يَجِبُ إِتْمَامُ الْحَجِّ الْفَاسِدِ، وَلَا يُجْزِئُ، وَظَانُّ الطَّهَارَةِ مَأْمُورٌ بِالصَّلَاةِ وَلَا تُجْزِئُهُ، وَلِأَنَّ الْقَضَاءَ بِأَمْرٍ جَدِيدٍ؛ فَالْأَمْرُ بِالشَّيْءِ لَا يَمْنَعُ إِيجَابَ مِثْلِهِ.

دين الآدمي،فإن المكلف إذا سدد الدين برئت ذمته وأجزأه ذلك، فهكذا إذا امتثل الأمر برئت ذمته وأجزأه ذلك، فإذا جاء مكلف فسدد الدين الواجب عليه نقول حينئذ: هذا السداد مجزئ ولا نطالبه بسداد آخر؛فكذا فعل المأمور يحصل به الإجزاء.

القول الثاني: أن الأمر بذاته لا يقتضي إجزاء فعل المكلف للفعل المأمور به بل لا بد من أمر جديد يدل على الإجزاء، قال به بعض المتكلمين، واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أن من جامع وهو محرم في الحج فإننا نطالبه بإتمام الحج مع أن هذا الحج غير مجزئ، فهنا وجد أمر ومع ذلك لم يوجد إجزاء.

فأجيب بأن الإجزاء في هذه الصورة تخلف بسبب عدم وجود بعض شروط ومصححات الحج فإنه لما وجد الجماع هنا أفسد الحج.

وهناك جواب آخر بأن يقال: هذا الأمر بالإتمام وليس أمراً بالحج كله وإنما هو أمر بالإتمام فلا يدل على الإجزاء فإنه إذا جاءنا أمر بالإكمال فلا يصح أن نقول: هذا يدل على إجزاء جميع الحج لأن الأمر هنا لم يأت لجميع الحج وإنما جاء الأمر بالإتمام.

الدليل الثاني لهم: قالوا: المحدث إذا صلى ناسياً لحدثه فإنه حينئذ يعد مأموراً بالصلاة لكن هذه الصلاة لا تجزئه بدلالة ما لو تذكر بعد الفراغ من الصلاة أنه محدث فإنه يجب عليه إعادة الصلاة فهنا الصلاة مأمور بها ومع ذلك لم يوجد الإجزاء.

وَأُجِيبَ: بِأَنَّ عَدَمَ الْإِجْزَاءِ فِي الصُّورَتَيْنِ لِفَوَاتِ بَعْضِ الْمُصَحِّحَاتِ، وَلَسْنَا فِيهِ. وَالْقَضَاءُ بِأَمْرٍ جَدِيدٍ مَمْنُوعٌ.

وأجيب عن هذا بأن عدم الإجزاء في هذه الصورة لفوات أحد المصححات وهو عدم الطهارة.

الدليل الثالث: قالوا: القضاء لا يجب إلا بأمر جديد مع أنه قضاء متعلق بالفعل فإذا كان القضاء ليس من مدلولات الأمر فليكن من باب أولى الإجزاء ليس من مدلولات الأمر.

قالوا: القضاء إنما يجب بأمر جديد، فقد يصدر أمر بالفعل ثم يصدر أمر آخر بالقضاء، فالأمر الأول لم يمنع من ورود أمر آخر بالقضاء ولو كان الأمر الأول يدل على الإجزاء لم يصح أن يرد أمر آخر بالقضاء فدل ذلك على أن الأمر لا يدل على الإجزاء.

فقلنا: في هذه الاستدلال نحن نمنع الأصل ونقول: القضاء لا يجب بأمر جديد على ما تقدم في المسألة السابقة لها.

وهناك جواب آخر بأن يقال: إن الأمر بالقضاء إنما يكون عند عدم صحة الفعل الأول أو لعدم امتثال الأمر الأول، فأما إن امتثل المكلف الأمر الأول على وجه صحيح فإنه لا يخاطب بالقضاء، فدل ذلك على أن الأمر الأول يقتضي الإجزاء عند امتثال المكلف له.

الثَّامِنَةُ: الْأَمْرُ لِجَمَاعَةٍ يَقْتَضِي وُجُوبَهُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَّا لِدَلِيلٍ، أَوْ يَكُونُ الْخِطَابُ بِلَفْظٍ لَا يَعُمُّ، نَحْوَ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ [آل عمران: ١٠٤]؛ **فَيَكُونُ فَرْضَ كِفَايَةٍ،.......................................**

---

* قوله: **الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم إلا لدليل**: هذه المسألة تتضمن عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: إذا وجه أمر لجميع المكلفين فإنه يجب على كل واحد من المكلفين أن يفعله، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] هذا فيه دلالة على أن هذا الحج يتعلق بذمة كل مكلف مستطيع، فلا يقال: إن الواجب على البعض دون البعض، وإنما يقال: على الجميع. هذا هو الأصل فيه؛ لأن الخطاب موجه للجميع فيكون كل فرد مخاطب به.

المسألة الثانية: إذا كان الأمر قد ورد فيه دلالة على عدم شموله لجميع المكلفين فإنه حينئذ لا يكون وجوبه عينياً على جميع الناس وإنما يكون على بعضهم، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] هنا في هذه الآية دلالة على أن هذا الأمر ليس على جميع المكلفين بدلالة قوله: (منكم) و(من) هنا للتبعيض فلا يكون الأمر هنا متعلقاً بالجميع وإنما يكون متعلقاً بالبعض، وإذا جاء الأمر الشرعي متعلقاً بالبعض فإنه يدل على أن هذا الأمر من فروض الكفايات وتقدم معنا شرح فرض الكفاية وبيان معناه.

وَهُوَ مَا مَقْصُودُ الشَّرْعِ فِعْلُهُ، لِتَضَمُّنِهِ مَصْلَحَةً، لَا تَعَبُّدُ أَعْيَانِ الْمُكَلَّفِينَ بِهِ، كَصَلَاةِ الْجَنَازَةِ، وَالْجِهَادِ، لَا الْجُمُعَةِ وَالْحَجِّ، وَهُوَ وَاجِبٌ عَلَى الْجَمِيعِ، وَيَسْقُطُ بِفِعْلِ الْبَعْضِ،

---

* **قوله: وهو ما مقصود الشرع فعله**: هذه مسألة ثالثة في الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية، فإن فرض الكفاية يكون مقصود الشارع فيه وجود الفعل بغض النظر عن الفاعلين له، بخلاف فرض العين فإن مقصود الشارع أن كل واحد من المكلفين يفعله؛ ولذلك قال: وهو يعني فرض الكفايات، الأفعال أو الأوامر التي يقصد الشارع وقوع الفعل وحصوله ويكون هذا الفعل فيه مصلحة، وليس مقصود الشارع تعبد جميع المكلفين به بحيث يكون كل واحد من المكلفين قد فعله.

ومن أمثلة فروض الكفايات: صلاة الجنازة. فإنه قد أمر الشارع بإيقاعها، ولكن المقصود إيقاع الصلاة، وليس مقصود الشارع أن كل واحد من المكلفين أن يفعل هذه الصلاة؛ بخلاف صلاة الفريضة، فإن مقصود الشارع تعلق الوجوب بذمة كل فرد، أما هنا في صلاة الجنازة فإن مقصود الشارع هو وقوع الصلاة بغض النظر عمن فعلها. ومثله أيضا: الجهاد.

* **قوله: لا الجمعة والحج**: فصلاة الجمعة والحج هذه تعلق أمر الشارع فيها بأعيان المكلفين ومن ثم تكون من فروض الأعيان لا من فروض الكفايات.

* **قوله: وهو واجب على الجميع**: يعني أن فرض الكفاية واجب على جميع المكلفين،فلا يقال:إن الوجوب متعلق بالبعض دون الآخر،بل هو متعلق بذمم جميع الناس، بحيث إذا تركه الجميع كانوا آثمين، مثال ذلك: لو وجد عندنا جنازة ولم يصل عليها أحد وامتنعوا جميعاً من الصلاة عليها، لكان الجميع آثمين، لكن لو صلى عليها أربعة أو خمسة سقط الواجب الكفائي بفعل البعض،

وَاسْتِبْعَادُهُ لَا يَمْنَعُ وُقُوعَهُ، وَتَكْلِيفُ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لَا يُعْقَلُ بِخِلَافِ التَّكْلِيفِ بِهِ.

بخلاف صلاة الظهر فإن الخطاب تعلق فيها بأعيان المكلفين ومن ثم تكون من فروض الأعيان لا من فروض الكفايات.

* **قوله: واستبعاده لا يمنع وقوعه:** واستبعاد بعض الناس لوقوع فرض الكفاية بقولهم: كيف يقع فرض كفاية، وكيف يتعلق الوجوب بالجميع ثم يسقط بفعل البعض؟

قيل: كونك تستبعده لا يمنع أن يكون قد وقع في الشرع وليس هناك مانع عقلي منه.

المسألة الأخيرة: التفريق بين تكليف غير المعين والتكليف بغير معين.

* **قوله: وتكليف واحد غير معين لا يعقل:** يعني لا يعقل أن يأتي الشارع ويقول أنا أكلف واحداً ولا أعينه،فلا يعقل أن يقول الشارع: أوجبت فعلاً على أحد هذين المكلفين؛ هكذا قرر المؤلف، وقيل: في هذا الكلام نظر، لأن الشريعة جاءت بإيجاب عدد من الواجبات متعلقة بواحد موصوف بصفات بدون أن تعينه، مثال ذلك إمام المسجد وخطيب الجمعة جاءنا الشارع بالأمر بتكليف واحد يقوم بهذا الأمر، ولا يصح امتثال أكثر من واحد للقيام بهذا الأمر، ولم يعين الشخص الذي يقوم بهذا الواجب.

والجمهور على أن الجميع يخاطبون بذلك الوجوب ويسقط الواجب بفعل أحدهم كما في الواجب المخير.

* **قوله: بخلاف التكليف به:** يعني بخلاف التكليف بفعل غير معين مثل خصال الكفارة،هناك واجبات ثلاث:إما إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو إعتاق رقبة. فالتكليف ليس بواحد بعينه وإنما جاء التكليف فيه بواحد غير معين.

فَإِنْ قِيلَ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] إِيجَابٌ عَلَى بَعْضٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ.

قُلْنَا: بَلْ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُنْتَدَبِ الْمُسْقِطِ لَهُ جَمْعًا بَيْنَ الْأَدِلَّةِ.

---

* **قوله: فإن قيل...:** اعترض المؤلف باعتراض على القول بثبوت فرض الكفاية فقال: فإن قيل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] **إيجاب على بعض غير معين:** فهنا أوجب تعلم العلم على طائفة غير معينة وهذا يرد على كلام واستدلال المؤلف الذي أورده قبل قليل.

* **قوله: قلنا: بل محمول على المنتدب المسقط له جمعًا بين الأدلة:** أجاب عن هذا بقوله: بل هو محمول على الشخص الذي بادر لامتثال الأمر وليس محمولاً على الجميع، جمعاً بين الأدلة.

وهذا الجواب فيه ضعف على ما تقدم.

والصواب أن الأمر في فرض الكفاية يتعلق بجميع المكلفين ويتعلق الواجب بذممهم جميعاً، ويسقط من الذمم بفعل البعض له.

التَّاسِعَةُ: مَا ثَبَتَ فِي حَقِّهِ عَلَيْهِ السَّلامُ مِنَ الْأَحْكَامِ، أَوْ خُوطِبَ بِهِ، نَحْوَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل: ١]، تَنَاوَلَ أُمَّتَهُ، وَمَا تَوَجَّهَ إِلَى صَحَابِيٍّ تَنَاوَلَ غَيْرَهُ حَتَّى النَّبِيَّ ﷺ مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ مُخَصِّصٌ عِنْدَ الْقَاضِي، وَبَعْضِ الْمَالِكِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ، وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ وَالتَّمِيمِيُّ وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: يَخْتَصُّ الْحُكْمُ بِمَنْ تَوَجَّهَ إِلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَعُمَّ.

لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧]

---

* **قوله: التاسعة:** هذه المسألة ذكر فيها المؤلف عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: إذا ورد خطاب للنبي ﷺ فالأصل أن يكون عاماً لجميع أمته مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] هذا خطاب موجه للنبي ﷺ على أحد قولي المفسرين فيكون شاملاً لجميع أفراد الأمة. والخطاب في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] ليس خاصاً بالنبي ﷺ ولأن الخطاب الموجه للنبي ﷺ يشمل جميع أفراد أمته.

المسألة الثانية: الخطاب الموجه لأحد الصحابة يشمل بقية الصحابة، ومثال ذلك لما جاء عمر بن أبي سلمة وأراد أن يأكل فقال النبي ﷺ له: «**يا غلام سم الله وكل بيمنك وكل مما يليك**»[1] لا يصح أن نقول: هذا خاص بهذا الشخص، وإنما نقول: خطاب النبي ﷺ لواحد يشمل جميع الأمة.

المسألة الثالثة: الخطاب الموجه لأحد الصحابة، يشمل النبي ﷺ.

والأدلة على هذه المسائل الثلاث كثيرة منها:

الدليل لأول: قوله تعالى: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] هذه نزلت في زينب بنت جحش رضي الله عنها، فإن زيداً مولى

---

(١) أخرجه البخاري (٥٣٧٦) ومسلم (٢٠٢٢).

وَأَيْضًا: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، دَلَّ عَلَى تَنَاوُلِ الْحُكْمِ لَهُمْ لَوْلَا التَّخْصِيصُ، وَإِلَّا كَانَ عَبَثًا، ....

النبي ﷺ كان متزوجاً لها، وكان النبي ﷺ قد تبناه في أول الأمر، ثم بعد ذلك لما نزل تحريم التبني نسبه إلى أبيه، فقيل: زيد بن حارثة، فزيد بن حارثة تزوج زينب رضي الله عنها، ثم بعد ذلك طلقها، وكان من عادة أهل الجاهلية أنه لا يجوز للرجل أن يتزوج زوجة ابنه بالتبني بعد أن يطلقها الابن كالابن للصلب، فجاء الإسلام ومنع التبني وأزال حكمه فبقي في نفوس الناس بعض آثاره، فأمر الله عز وجل النبي ﷺ أن يتزوج زينب، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٨] إذن الفعل خاص بالنبي ﷺ ومع ذلك جعله الله علة لحكم عام لجميع الناس، فـ(زوجناكها) حكم خاص، والعلة: (لكي لا يكون على المؤمنين حرج). فدل ذلك على أن الأصل في الأحكام الثابتة للنبي ﷺ أن تكون شاملة لجميع أمته.

الدليل الثاني: أن الله عز وجل، قد حكم على نبيه ببعض الأحكام، ثم أنزل دليلاً يدل على أن هذه الأحكام خاصة به عليه الصلاة والسلام، فدل ذلك على أن الأصل في الأحكام الثابتة للنبي ﷺ أنها تشمل جميع أمته إلا ما ورد دليل بالاستثناء والتخصيص، قال تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] نزلت هذه الآية في المرأة التي وهبت نفسها للنبي ﷺ فدل هذا على أن الحكم خاص به ﷺ لو كان الأصل أن الأحكام الواردة للنبي ﷺ لا تشمل أمته لما احتاج إلى التخصيص، فدل على تناول الحكم الوارد للنبي ﷺ

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «خِطَابِي لِلْوَاحِدِ، خِطَابِي لِلْجَمَاعَةِ»[١].
وَأَجْمَعَ الصَّحَابَةُ عَلَى الرُّجُوعِ فِي الْقَضَايَا الْعَامَّةِ إِلَى قَضَايَاهُ الْخَاصَّةِ، وَلَوْلَا صِحَّةُ مَا قُلْنَاهُ، لَكَانَ خَطَأً مِنْهُمْ لِجَوَازِ اخْتِصَاصِ قَضَايَاهُ بِمَحَالِّهَا.................

جميع أمته إذا لم يكن هناك تخصيص، ولو كان الحكم خاصاً به ﷺ لكان التخصيص بعد ذلك عبثاً لا قيمة له.

الدليل الثالث: حديث: «خطابي للواحد خطابي للجماعة»[١] لكن هذا الحديث ضعيف الإسناد، بل قال طائفة: هذا الحديث لا أصل له ولا يعلم له إسناد.

الدليل الرابع: إجماع الصحابة، فإنهم إذا حدثت لهم قضية رجعوا إلى مسائل حكم فيها النبي ﷺ على شخص واحد مثل حديث: «**قضى بالشفعة**»[٢] فإن النبي ﷺ لم يقض بذلك على جميع الناس، وإنما قضى به في القضايا المعروضة عليه فهو إنما قضى به في قضية واحدة، فأخذوا منه أنه يقضي بالشفعة في كل ما كان مماثلاً لتلك المسألة، فحكموا بتعميم هذه الحادثة مع أنها لم ترد إلا في مسألة خاصة.

قال المؤلف: وأجمع الصحابة على الرجوع في القضايا العامة إلى قضاياه

---

(١) ليس له أصل، وفي معناه: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة. ليس له أصل كذلك، كما في تحفة الطالب(١/٢٨٦) وتذكرة المحتاج(١/٣٢) والمقاصد الحسنة(١/٣١٤). لكن ورد عند النسائي(٧/١٤٩) بسند صحيح عن أميمة بنت رقية في قصة مبايعتها النبي ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**إني لا أصافح النساء إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة أو مثل قولي لامرأة واحدة**».

(٢) أخرجه البخاري(٢٢١٤) ومسلم(١٦٠٨).

وَقَالَ ﷺ: «إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ لِلَّهِ، وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّقِي»[١] فِي جَوَابِ قَوْلِهِمْ لَهُ: لَسْتَ مِثْلَنَا؛ فَدَلَّ عَلَى التَّسَاوِي.

الخاصة ولولا صحة ما قلناه بأن الخطاب الموجه لواحد يشمل جميع الأمة لكان رجوعهم هذا خطأ لجواز أن تكون تلك القضية خاصة بذلك الشخص الذي قضى له.

الدليل الخامس: أن النبي ﷺ كان يفعل أشياء، فجاء بعض الصحابة وظنوا أن تركها من الورع، وقالوا: إن النبي ﷺ نبي ورسول وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فيمكن أن يكون الحكم في هذه الأشياء خاصاً به، فلما علم النبي ﷺ بقولهم أنكر عليهم وقال: «**والله إني لأرجوا أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقيه**»[١] وكان ﷺ إذا أمرهم أمرهم من الأعمال بما يطيقون، فقالوا: لسنا كهيئتك يا رسول الله، إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. فيغضب ثم يقول: «**إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا**»[٢] فدل ذلك على أن الأصل في أفعاله وفي الخطاب الموجه له أن يكون عاماً لجميع الأمة ولذلك لما نهى النبي ﷺ عن الوصال قالوا يا رسول الله: أنك تواصل، قال: «**إني لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ إني أُطْعَمُ وَأُسْقَى**»[٣] ولم يقل لهم: الخطاب الموجه لي لا يشملكم، ولا يصح لكم مساواة أنفسكم بي، وإنما قال: أنا عندي علة خاصة، ولم يعترض عليهم، فدل ذلك على تساوي النبي ﷺ مع أفراد أمته في جميع الأحكام. هذا هو القول الأول وهو قول جماهير أهل العلم.

---

(١) أخرجه مسلم(١١١٠).

(٢) أخرجه البخاري(٢٠).

(٣) أخرجه البخاري(١٩٢٢) ومسلم(١١٠٢).

قَالُوا : أَمْرُ السَّيِّدِ بَعْضَ عَبِيدِهِ يَخْتَصُّ بِهِ دُونَ بَاقِيهِمْ ، وَأَمْرُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ بِعِبَادَةٍ لَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَهَا ، وَالْعُمُومُ لَا يُفِيدُ الْخُصُوصَ بِمُطْلَقِهِ ، فَكَذَا الْعَكْسُ ،

والقول الثاني: بأن الخطاب الموجه للنبي ﷺ يخصه ولا يعمم إلا بدليل، والخطاب الموجه لأحد الصحابة يخصه ولا يشمل بقية الصحابة ومن بعدهم إلا بدليل، وهذا قال به بعض الشافعية واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: قالوا إن السيد إذا أمر بعض خدمه بشيء، فإن الحكم يختص بالمأمور فقط ولا يشمل جميع الأفراد وجميع المماليك.

والجواب أن هذا الاستدلال يصح في قضية السيد لأنه لا يأمر بشيء إلا لانتفاعه هو به، بخلاف أوامر رب العالمين، لأنه لا ينتفع بطاعة المطيعين.

الدليل الثاني: قالوا: إن الله إذا أمرنا بعبادة وقال: صلوا. لا يدل على الأمر بالعبادة الثانية وهي الحج، وكذلك الأمر الموجه لواحد لا يدل على أن الثاني مأمور به.

والجواب أن هذا دليل قياسي، وهذا القياس فيه نوع ضعف للفرق بين الأفراد والعبادات والأعمال، لأن الأفراد متساوون بخلاف العبادات فإنها متفاوتة.

الدليل الثالث: قالوا: لو ورد خطاب عام لا يجوز لنا أن نخصصه ببعض الأفراد، هكذا إذا وردنا خطاب خاص ببعض الأفراد لا يجوز أن نعممه ببعض الأفراد.

وهذا الاستدلال فيه نظر أيضاً، إذ ليس هنا تخصيص، وإنما فيه توجيه لفرد وفرق بين التخصيص وبين توجيه الخطاب لواحد، فكوني أقول: يا فلان

وَكَأَنَّ الْخِلَافَ لَفْظِيٌّ، إِذْ هَؤُلَاءِ يَتَمَسَّكُونَ بِالْمُقْتَضَى اللُّغَوِيِّ، وَالْأَوَّلُونَ بِالْوَاقِعِ الشَّرْعِيِّ.

أخصك بالأمر بكذا. هذا تخصيص وهو الذي يصح لكم الاستدلال به، أما توجيه الأمر لشخص هذا ليس تخصيصاً له.

ذكر المؤلف بعد ذلك أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد، فإن أصحاب القول الأول نظروا إلى المعنى اللغوي، وأصحاب القول الثاني نظروا إلى المعنى الشرعي، أو إلى الدلالة الشرعية، وبما أن كلام الأصوليين في الدلالة الشرعية، فإنه يترجح قول أصحاب القول الأول.

الْعَاشِرَةُ: تَعَلُّقُ الْأَمْرِ بِالْمَعْدُومِ بِمَعْنَى طَلَبِ إِيقَاعِ الْفِعْلِ مِنْهُ حَالَ عَدَمِهِ مُحَالٌ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ، أَمَّا بِمَعْنَى تَنَاوُلِ الْخِطَابِ لَهُ بِتَقْدِيرِ وُجُودِهِ فَجَائِزٌ عِنْدَنَا،

---

* **قوله: تعلق الأمر بالمعدوم بمعنى طلب إيقاع الفعل منه حال عدمه محال باطل بالإجماع:** هذه المسألة بنيت على أصل عقدي، هذا الأصل العقدي هو مسألة الكلام فإن الناس في مسألة الكلام على ثلاثة أقوال:

القول الأول: طائفة الأشاعرة يقولون: إن كلام الله كله قديم، ليس منه شيء حادث، فتكلم الله في الأزل، ثم بعد ذلك لا يتمكن من الكلام وهو سبحانه عاجز عن الكلام الآن! هذا كلام الأشاعرة.

القول الثاني: قالوا: إن كلام الله حادث، وليس منه شيء قديم، قالوا: لأننا لو أثبتنا قدم صفة الكلام لتعدد القدماء، أصبح هناك قدماء متعددون ولا ينبغي أن يكون هناك قديم أزلي إلا شيء واحد.

القول الثالث: قول أهل السنة والجماعة، قالوا: كلام الله قديم من جهة النوع، فإن الله سبحانه وتعالى لا يزال متكلماً، وهو متكلم في الأزل، لأننا لو سلبنا عنه صفة الكلام لأصبح نقصاً له في الأزل، ولكان قد استجد له شيء لم يكن قادراً عليه في الماضي، وهذا تنقيص من قدرة الله عز وجل والصفة تابعة للموصوف فلا يقال بتعدد القدماء، قالوا: وبعض أحاد الكلام حادث فإن الله عز وجل يتكلم متى شاء ومتى أراد أن يتكلم فإنه يتكلم، ولذلك قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تُشَـٰٓقُّونَ فِيهِمْ﴾ [النحل: ٢٧] متى يتكلم بهذه الكلمة؟ يوم القيامة، فهو سبحانه يتكلم متى شاء.

إذن عرفنا الأصل العقدي لهذه المسألة، ونأتي لهذه المسألة الأصولية.

....

المعتزلة أرادوا أن يردوا على الأشاعرة، فقالوا: على مذهبكم يا أيها الأشاعرة يلزم أن يتعلق الأمر بالمعدوم لأن الأمر عندكم قديم، لأنه من أفراد الكلام، ثم تعلق بالخلق والخلق لم يوجدوا بعد، فحينئذ يتعلق الأمر بشيء لم يوجد بعد وهذا أمر غير مقبول ولا يمكن أن يكون معقولاً، هل يصح أن تخاطب أنت شخصاً لم يوجد بعد؟ لا يصح هذا، ولا يصح لك أن تخاطب شيئاً معدوماً، ولذلك فمذهبكم يا أيها الأشاعرة مذهب باطل ويترتب عليه شيء باطل وهو مخاطبة معدوم لم يوجد بعد.

هذا الاعتراض من المعتزلة يتوجه على مذهب الأشاعرة، أما على مذهب أهل السنة والجماعة فإن هذا الاعتراض لا يتوجه لمذهبهم، لأنهم يثبتون أن الله لا يزال يتكلم وأنه سبحانه وتعالى متى شاء تكلم،،وأنه الآن لا يعد عاجزاً عن الكلام.

والمؤلف لم يذكر مذهب أهل السنة والجماعة وإنما عقد المحاورة بين الأشاعرة والمعتزلة، ويبدو أنه لم يكن عالما بمذهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، وقد تبنى قول الأشاعرة فيها وأخذ يدافع عن مذهبهم ولذلك ننطلق من هذا الأمر.

قال المؤلف: تعلق الأمر بالمعدوم يحتمل معنيين والأول طلب إيقاع الفعل من المعدوم حال عدمه. وهذا غير ممكن أن يوجه الأمر للمعدوم، لو قلت: يا أيها المعدوم أوجد فعلك حال عدمك، فإن هذا غير معقول ولا يمكن أن يؤمر به، فهذا خارج محل النزاع.

المعنى الثاني: تعلق الأمْر بالمعدوم بمعنى أوجه له الخطاب، فمتى وجد

خِلاَفًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ.

لَنَا: تَكْلِيفُ أَوَاخِرِ الْأُمَمِ الْخَالِيَةِ بِمَا كُلِّفَ بِهِ أَوَائِلُهُمْ مِنْ مُقْتَضَى كُتُبِهِمُ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، وَتَكْلِيفُنَا بِمُقْتَضَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَإِنَّمَا خُوطِبَ بِهِمَا غَيْرُنَا.

قَالُوا: يَسْتَحِيلُ خِطَابُهُ؛ فَكَذَا تَكْلِيفُهُ.

تعلق الخطاب به بمعنى تعلق الخطاب بالمعدوم بتقدير وجوده.

قال المؤلف: فهذا جائز عندنا خلافاً للمعتزلة وبعض الحنفية. ما الدليل؟

قالوا هناك أدلة:

الدليل الأول: تكليف أواخر الأمم الخالية بما كلف به أوائلهم، من مقتضى كتبهم المنزلة على أنبيائهم، ولذلك يخاطب الأنبياء أممهم سواء الموجود منهم أو المعدوم.

إذن نحن مخاطبون بها في الكتاب والسنة، وعند ورود الكتاب والسنة والتكلم بهما كنا معدومين، ومع ذلك تعلق الخطاب بنا.

واستدل المعتزلة القائلون بأن الخطاب لا يتوجه للمعدوم، وقالوا يستحيل توجيه الخطاب للمعدوم،فكيف يخاطب من لم يوجد، فإذا لم نتمكن من توجيه الخطاب له، فإنه يستحيل تكليف المعدوم.

قلنا في الجواب: لا نسلم استحالة خطاب المعدوم، فإن الله تعالى قادر على أن يخاطب المعدوم، ولذلك نحن نسجل في المسجل كلاماً ثم ينتفع به من بعدنا، فخاطب في هذا الوقت أناساً مع أنهم كانوا معدومين. قالوا: وحينئذ لا نسلم استحالة خطاب المعدوم.

سلمنا أنه يستحيل خطاب المعدوم، لكن الاستحالة في حق غير الله عز

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ اسْتِحَالَةَ خِطَابِهِ، سَلَّمْنَاهُ، لَكِنْ مِنْ غَيْرِ اللهِ تَعَالَى لِتَحَقُّقِهِ وُجُودَ الْمُكَلَّفِ، وَكَمَالَ قُدْرَتِهِ عَلَى إِيجَادِهِ، لَا سِيَّمَا عَلَى قَوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ: إِنَّ الْمَعْدُومَ شَيْءٌ، وَإِنَّ تَأْثِيرَ الْقُدْرَةِ لَيْسَتْ فِي إِيجَادِ الْمَعْدُومِ، بَلْ فِي إِظْهَارِ الْأَشْيَاءِ مِنْ رُتْبَةِ الْخَفَاءِ إِلَى رُتْبَةِ الْجَلَاءِ، وَلِأَنَّ الْإِنْسَانَ يُخَاطِبُ وَلَدًا يَتَوَقَّعُهُ فِي كِتَابٍ: يَا بُنَيَّ، تَعَلَّمِ الْعِلْمَ، وَافْعَلْ كَذَا وَكَذَا، وَلَا يُعَدُّ سَفِيهًا.

وجل، أما في حق الله عز وجل فهو ليس مستحيلاً، لأن رب العالمين يعلم أنه سيوجد هؤلاء المعدومون، وأنهم سيوجدون بعد ذلك، فإنه قادر سبحانه على إيجاد هؤلاء المعدومين في الزمان الثاني عالم بذلك، ومن ثم فلا مانع من خطابهم خصوصاً على قولكم يا أيها المعتزلة: إن المعدوم شيء. وتأثير القدرة ليس في إيجاد المعدوم بل في إظهار الأشياء من رتبة الخفاء .لما كانت في المسجل ـ إلى رتبة الجلاء ـ عند تشغيله وسماعهم له ـ ويدل على ذلك أننا نخاطب معدومين، فيكون هناك شخص في سياق الموت، وامرأته حامل فيكتب رسالة إلى الولد الذي سيولد بعد ويقول له: يا بني تعلم العلم وافعل كذا وكذا... ويكون هذا مقبولاً ولا يعد من السفاهة في شيء.

إذن عرفنا قول أهل السنة والجماعة فأصبح بحث هذه المسألة لا قيمة له، وهذا الاعتراض من المعتزلة، على الأشاعرة لا يلزمنا، لأنه لا يتوجه على قولنا نحن أهل السنة والجماعة.

يبقى عندنا مسألة: هل المعدوم شيء، أو ليس بشيء؟

قالت المعتزلة:المعدوم شيء؛قلنا:ما دليلكم؟ قالوا قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] فسمى المعدوم شيئاً قبل وقوعه.

....

قلنا: ما رأيكم يا أيها الأشاعرة؟

قال الأشاعرة: المعدوم ليس بشيء.

قلنا: ما الدليل؟

قالوا: قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] لما كان معدوماً لم يكن شيئاً.

ما الصواب في هذه المسألة؟

الصواب أن المعدوم شيء في الأذهان، لكنه ليس شيئاً في الخارج، فهو في أذهاننا يعتبر شيئاً، لكنه في حال عدمه لا يعد شيئاً بالنسبة إلى الخارج.

وقد سبق الكلام عن هذه المسألة.

خَاتِمَةٌ: الْأَمْرُ بِمَا عَلِمَ الْآمِرُ انْتِفَاءَ شَرْطِ وُقُوعِهِ صَحِيحٌ عِنْدَنَا، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَالْإِمَامِ، وَفِيهِ الْتِفَاتٌ إِلَى النَّسْخِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ، وَأَنَّ فِيهِ فَائِدَةً كَمَا سَبَقَ.

* **قوله: الأمر بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه صحيح عندنا:** هذه المسألة متعلقة بمسألتين: إحداهما عقدية، والأخرى أصولية، فلابد أن نفهم القاعدة الأساس لها، حتى نفهم هذه المسألة.

القاعدة الأولى: هل يشترط في الأمر الإرادة الكونية لوقوعه، أو لا؟

تقدمت معنا، والمعتزلة يقولون: يشترط ذلك.

قلنا لهم: أمر الله العاصي بالطاعة ومع ذلك لم تقع.

قالوا: أمر الله بالطاعة وأراد كونها ووقوعها ولكن العاصي أراد عدم الوقوع، فوقع مراد العاصي ولم يقع مراد رب العالمين. هذا قول المعتزلة.

والجمهور يقولون: لا يشترط في الأمر الإرادة الكونية، فقد يأمر الله بشيء ولا يريد وقوعه، إرادة كونية قدرية، ولذلك أمر الله العاصين بالطاعة والمشركين بالتوحيد فعصوا، ومعصيتهم ليست خارجة عن إرادة الله الكونية ولا تقديره سبحانه وتعالى وتقدم الكلام في هذه المسألة فيما مضى.

القاعدة الثانية: قاعدة فائدة التكليف، ما هي الفائدة من التكاليف الشرعية؟

المعتزلة يقولون: الفائدة مصلحة المكلف، لا فائدة للتكاليف الشرعية إلا مصلحة المكلفين.

والأشاعرة يقولون: هذه التكاليف ليست لمصلحة المكلف، إنما للابتلاء والاختبار فقط، حيث يريد الله أن يختبر العباد.

وأهل السنة والجماعة يقولون: فائدة التكليف جميع الأمرين، مصلحة

لَنَا: تَكْلِيفٌ مُفِيدٌ؛ فَيَصِحُّ، كَمَا لَوْ وُجِدَ شَرْطُ وُقُوعِهِ. وَبَيَانُ فَائِدَتِهِ عَزْمُ الْمُكَلَّفِ عَلَى الامْتِثَالِ فَيُطِيعُ، أَوِ الامْتِنَاعِ فَيَعْصِي، وَلِأَنَّ الْإِنْسَانَ فِي كُلِّ سَنَةٍ مُكَلَّفٌ بِصَوْمِ رَمَضَانَ مَعَ جَوَازِ مَوْتِهِ قَبْلَهُ.

المكلف، والابتلاء والاختبار، وأيضاً أمور تعود إلى الله سبحانه وتعالى، من مثل رضاه بالطاعة ومحبته للمطيعين، ونحو ذلك.

عرفنا إذن القواعد التي تنطلق منها هذه المسألة.

قال المؤلف: **الأمر بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه صحيح عندنا:** فيقول: آمرك بكذا بشرط وقوع الشيء الفلاني، ثم يعلم الله عز وجل أن هذا الشرط لا يقع ولا يحصل، هو صحيح عند الجماهير ومنهم أهل السنة والجماعة والأشاعرة وغيرهم.

قالت المعتزلة: لا يصح ذلك، لأنه يشترط في الأمر الإرادة الكونية عندهم فإذا علم الآمر انتفاء شرط وقوع المأمور به فكيف يأمر به عندهم.

ويترتب على ذلك مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل قد يأمر الله عز وجل بفعل ثم ينسخه قبل أن يتمكن العبد من ذلك الفعل. مثال ذلك: فرض الله الصلاة خمسين صلاة ثم نسخت إلى خمس صلوات ولم يتمكن أحد لا النبي ﷺ ولا أحد من الأمة من فعل الخمسين صلاة، فهنا نسخ قبل التمكن من الفعل، فهنا الآمر وهو رب العالمين قد أمر بالصلاة خمسين مع علمه بأنه لن يتمكن المكلف من فعله وأنه سينسخ قبل التمكن من الفعل.

دليلنا أن هذا تكليف، وأن فيه فائدة مقصودة فجاز التكليف به كما لو علم وجود شرط وقوعه. والفائدة هنا أن يختبر ربُّ العالمين العبدَ هل يطيع أو

قَالُوا: اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ فِي وَقْتٍ يَسْتَدْعِي صِحَّةَ وُقُوعِهِ فِيهِ ، وَهُوَ بِدُونِ شَرْطِهِ مُحَالٌ.

قُلْنَا: مَمْنُوعٌ، بَلْ إِنَّمَا يَسْتَدْعِي الْعَزْمَ عَلَى الِامْتِثَالِ. سَلَّمْنَاهُ، لَكِنْ لَا مُطْلَقًا، بَلْ بِشَرْطِ وُجُودِ شَرْطِهِ.

يمتنع في الحال فيعصي بمجرد الامتناع، إذن هناك فائدة وهي الابتلاء والاختبار، ويدل على ذلك أن الشريعة تأمر المكلف بأن يعزم إذا جاء رمضان الآتي فإنه سيصوم، مع أنه ممكن أن لا يتمكن من صومه لورود الموت عليه.

قالوا: استدعاء الفعل في وقت يستدعي صحة وقوع المأمور به في ذلك الوقت وهو في ذلك الوقت محال، وكيف يأمره بصلاة خمسين وهو لن يتمكن من صلاة الخمسين، هذا محال.

قيل: هذه الاستحالة ليست بصحيحة، نقول: هذا ممكن ووارد وقد يؤمر بالفعل الذي يعلم الآمر أنه لن يتمكن المأمور من فعله، إنما الأمر بالشيء يستدعي العزم على الامتثال وهذا واقع بمجرد الأمر ولو علم الآمر عدم تمكن المأمور من فعل المأمور به.

النَّهْيُ: اقْتِضَاءُ كَفٍّ عَلَى جِهَةِ الاِسْتِعْلاَءِ، وَقَدِ اتَّضَحَ فِي الْأَوَامِرِ أَكْثَرُ أَحْكَامِهِ، إِذْ لِكُلِّ حُكْمٍ مِنْهُ وَازِنٌ مِنَ الْأَمْرِ عَلَى الْعَكْسِ،.....................

---

* **قوله: النهي**: بدأ المؤلف هنا بمباحث النهي، وهذه المسألة الأولى من مسائل النهي تتضمن أموراً:

الأمر الأول: تعريف النهي.

فقال: النهي:اقتضاء كف على جهة الاستعلاء: يعني طلب ترك فعل على جهة الاستعلاء، وتقدم أن المراد بالاستعلاء أن يكون الناهي يظن أن نفسه أعلى وأقدر من المنهي، وتقدم الكلام في تعريفات الأمر وتعريف النهي يقابلها.

الأمر الثاني: مدلول النهي. ماذا يدل عليه النهي؟

نقول: هناك في الأمر أخذنا أن الأمر يدل على عدد من الدلالات، وكذلك في النهي يمكن أن يستفاد من المسائل السابقة أشياء مماثلة في دلالة النهي فإذا قلنا في الأمر: أن الأمر يقتضي الوجوب، فالنهي يقتضي التحريم، والدليل على ذلك قوله عز وجل: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] وقال النبي ﷺ: «**إذا نهيتكم عن شيء فدعوه**»[١].

الأمر الثالث: النهي له صيغة، تدل على النهي بنفسها وهي صيغة: "لا تفعل" ونحوها، وهي تدل على النهي بنفسها بدون حاجة إلى قرينة. وقد يكون مع هذه الصيغة قرينة تصرفها عن مدلولها.

الأمر الرابع: النهي عن الشيء يقتضي التكرار، لأنه طلب عدم وجود الفعل، فهذا يشمل جميع الأزمنة، ولأنه طلب عدم وجود الفعل في أزمنة متكررة.

---

(١) أخرجه البخاري(٧٢٨٨) ومسلم(١٣٣٧).

وَهُوَ عَنِ السَّبَبِ الْمُفِيدِ حُكْمًا يَقْتَضِي فَسَادَهُ مُطْلَقًا إِلَّا لِدَلِيلٍ، وَقِيلَ: النَّهْيُ عَنْهُ لِعَيْنِهِ، لَا لِغَيْرِهِ، لِجَوَازِ الْجِهَتَيْنِ، وَقِيلَ: فِي الْعِبَادَاتِ دُونَ الْمُعَامَلَاتِ وَنَحْوِهَا، لِجَوَازِ: لَا تَفْعَلْ، فَإِنْ فَعَلْتَ، تَرَتَّبَ الْحُكْمُ، نَحْوَ: لَا تَطَأْ جَارِيَةَ وَلَدِكَ، فَإِنْ فَعَلْتَ صَارَتْ أُمَّ وَلَدٍ لَكَ، وَلَا تُطَلِّقْ فِي الْحَيْضِ فَإِنْ فَعَلْتَ وَقَعَ، وَلَا تَغْسِلِ الثَّوْبَ بِمَاءٍ مَغْصُوبٍ وَيَطْهُرُ إِنْ فَعَلْتَ، وَالْفَرْقُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأمر الخامس: إذا نهي عن شيء فهو أمر بأحد أضداده، لأنك لا تتمكن من ترك هذا الشيء إلا بفعل أحد أضداده، لو قلت لك: لا تضطجع، معناه افعل أحد الأضداد من الجلوس أو القيام.

الأمر السادس: النهي يقتضي الفورية، فإذا جاءنا نهي فإنه يدل على وجوب المبادرة إلى الامتثال ولا يجوز أن يقول: جاءني النهي اليوم وأنا سأؤخر ترك المنهي عنه إلى غد، هذا لا يصح ولا يجوز.

الأمر السابع: النهي إذا كان موجهاً لجماعة فإنه يشمل جميع الجماعة فينهى كل فرد من الجماعة عن هذا الفعل.

الأمر الثامن: النهي الموجه للنبي ﷺ يشمل أمته.

الأمر التاسع: النهي الموجه لأحد الصحابة يشمل جميع أفراد الأمة.

الأمر العاشر: إذا نهي عن فعل من الأفعال، فهل يدل على فساد ذلك الفعل أو لا؟ والمراد بكون الفعل فاسداً أنه لا يترتب عليه آثار الفعل الصحيح من سقوط القضاء وثبوت الأجر وانتقال الملك في البيوع وجواز الاستمتاع بالفرج في النكاح ونحو ذلك، مثال ذلك:يقول النبي ﷺ:**«لا تصوموا يوم العيد»**(١). فنهى عن الصيام يوم العيد فهل يدل هذا على أن من صام يوم العيد

---

(١) أخرجه البخاري(١٩٢٢) ومسلم(١١٠٢).

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْعِبَادَةَ قُرْبَةٌ، وَارْتِكَابُ النَّهْيِ مَعْصِيَةٌ؛ فَيَتَنَاقَضَانِ بِخِلاَفِ الْمُعَامَلاَتِ.

لا قيمة لصيامه ولا يؤجر عليه، ولو نوى أنه قضاء عن رمضان أو صيام نذر فإنه لا قيمة له فنوجب عليه صيام يوم آخر بدل من هذا اليوم، أو لا؟

فعنوان هذه المسألة: هل النهي يقتضي الفساد؟

إن كان مع النهي قرينة تدل على اقتضاء الفساد أو عدمه فإنه يعمل بها بالاتفاق، والكلام في النهي الذي ليس معه قرينة، وقد اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال متعددة:

القول الأول: إن النهي يقتضي الفساد مطلقاً، وهذا قول جماهير أهل العلم واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قوله ﷺ: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**»(١) ومن عمل عملاً منهياً عنه فهو على خلاف عمل النبي ﷺ فيكون مردوداً.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة لأنهم كلما وجدوا نهياً استدلوا به على فساد المنهي عنه.

الدليل الثالث: أن الشارع لم ينه عن هذا الفعل إلا لكونه مفسدة فلو صححناه لأوجدنا المفسدة، والشارع يتطلع للقضاء على المفاسد.

الدليل الرابع: أن النهي عن الشيء وتصحيحه يعدُّ تناقضاً، كيف يقول الشارع: «لا تصوموا يوم العيد»، ثم يقول: إذا صمتم فصيامكم صحيح! هذا تناقض، بل فيه تحريض للناس على مخالفة الأوامر الشرعية، والشارع منزه عن مثل ذلك، وهذا قول جماهير أهل العلم.

---

(١) سبق تخريجه ص(٢٦٠)

الثَّانِي: أَنَّ فَسَادَ الْمُعَامَلاَتِ بِالنَّهْيِ يَضُرُّ بِالنَّاسِ لِقَطْعِ مَعَايِشِهِمْ أَوْ تَقْلِيلِهَا؛ فَصَحَّتْ رِعَايَةً لِمَصْلَحَتِهِمْ، وَعَلَيْهِمْ إِثْمُ ارْتِكَابِ النَّهْيِ، بِخِلاَفِ الْعِبَادَاتِ؛ فَإِنَّهَا

القول الثاني: قالوا: النهي على نوعين:

الأول: نهي لعين الفعل، فهذا يدل على الفساد.

الثاني: نهي لغير عين الفعل، وإنما لأمر خارجي فهذا لا يقتضي الفساد، مثال ذلك: قالوا: بيع الخمر هذا نهي فيه عن ذات البيع فيكون فاسداً، لكن البيع بعد النداء الثاني للجمعة هو من ناحية ذاته متكامل الشروط، لكن النهي عنه لأمر خارجي وهو كونه في وقت صلاة الجمعة، فيكون صحيحاً.

القول الثالث: إن كان النهي في العبادات فإنه يقتضي الفساد، وعدم قبول الفعل من الله عز وجل، وإن كان النهي في المعاملات والبيوع فإنه لا يقتضي الفساد، لجواز أن يقول القائل: لا تفعل الفعل الفلاني، فإذا فعلت فإن فعلك يؤدي إلى الآثار والنتائج المترتبة عليه، من أمثلة ذلك أن يقول: لا تطلق في الحيض، فإذا طلقت في الحيض صح طلاقك، كما يقول به جماهير أهل العلم، ويقول الشارع: لا تغسل الثوب بماء مغصوب ومع ذلك إذا غسلت الثوب بماء مغصوب فإن ثوبك يطهر.

وفرقوا بين العبادات والمعاملات لجهتين:

الجهة الأولى: أن العبادات قربات ولا يصح أن يتقرب الإنسان إلى ربه بما هو معصية، بخلاف المعاملات فإنها ليست قربة.

الجهة الثانية: أن إفساد المعاملات يترتب عليه مفاسد في حق الناس، لأننا إذا أفسدنا المعاملة قد ينتقل الملك إلى شخص آخر، ثم يبعه لآخر، ولثالث ولرابع... إلخ فحينئذ إذا أفسدنا البيع الأول ترتب عليه مفاسد في حق الناس

حقِّ الله تَعَالَى؛ فَتَعْطِيلُهَا لَا يَضُرُّ بِهِ، بَلْ مَنْ أَوْقَعَهَا بِسَبَبٍ صَحِيحٍ، أَطَاعَ، وَمَنْ لَا، عَصَى، وَأَمْرُ الْجَمِيعِ إِلَيْهِ فِي الْآخِرَةِ.

وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فِي آخَرِينَ: أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي الصِّحَّةَ، لِدَلَالَتِهِ عَلَى تَصَوُّرِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، فَإِنْ أَرَادَ الصِّحَّةَ الْعَقْلِيَّةَ، أَيْ: الْإِمْكَانَ الَّذِي هُوَ شَرْطُ الْوُجُودِ؛ فَنَعَمْ، وَإِنْ أَرَادَ الشَّرْعِيَّةَ؛ فَتَنَاقُضٌ: إِذْ مَعْنَاهُ النَّهْيُ الشَّرْعِيُّ، يَقْتَضِي صِحَّةَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ شَرْعًا وَهُوَ مُحَالٌ.

وَقِيلَ: لَا يَقْتَضِي فَسَادًا، وَلَا صِحَّةً، إِذِ النَّهْيُ خِطَابٌ تَكْلِيفِيٌّ، وَالصِّحَّةُ وَالْفَسَادُ إِخْبَارِيٌّ وَضْعِيٌّ، وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا رَابِطٌ عَقْلِيٌّ، وَإِنَّمَا تَأْثِيرُ فِعْلِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ فِي الْإِثْمِ بِهِ.

وبالتالي هذا يضر بالناس ويقطع معاشهم ويقلل من تحقيق مصالحهم، بخلاف العبادات فإن الحق لله عز وجل و من ثم لو تعطلت فإنها لا تضر به سبحانه وتعالى، بل من أوقعها لسبب صحيح فإنه يكون مطيعاً ومن أوقع العبادة لسبب محرم فإنه يكون عاصياً ولا يصح فعله.

القول الرابع: أن النهي يقتضي الصحة، وهذا يقول به الحنفية، فإذا جاءنا نهي فإنه يدل على صحة المنهي عنه، كيف؟!

قالوا: لأنه يدل على أننا نتصور وقوع المنهي عنه وإمكان فعله.

وهذا القول فيه ضعف بَيِّن، كيف يقول النهي يدل على الصحة! مما يغري بفعل ما يخالف أمر الشارع؛ ويؤدي إلى عدم اعتبار نهيه.

القول الخامس: قالوا: النهي لا دلالة له، لا على الصحة ولا على الفساد، قالوا:الفساد والصحة أحكام وضعية بينما النهي حكم تكليفي، وفرق بين

وَلَنَا: عَلَى فَسَادِهِ مُطْلَقًا قَوْلُهُ ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»(١) أَيْ: مَرْدُودُ الذَّاتِ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى اسْتِفَادَةِ فَسَادِ الْأَحْكَامِ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَسْبَابِهَا، وَلِأَنَّ النَّهْيَ دَلِيلُ تَعَلُّقِ الْمَفْسَدَةِ بِهِ فِي نَظَرِ الشَّارِعِ، إِذْ هُوَ حَكِيمٌ لَا يَنْهَى عَنْ مَصْلَحَةٍ وَإِعْدَامُ الْمَفْسَدَةِ مُنَاسِبٌ، وَلِأَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي اجْتِنَابَهُ، وَتَصْحِيحَ حُكْمِهِ يَقْتَضِي قُرْبَانَهُ؛ فَيَتَنَاقَضَانِ، وَالشَّارِعُ بَرِيءٌ مِنَ التَّنَاقُضِ.

الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، وهذا الكلام خطأ إذ لا يمتنع ترتيب الأحكام الوضعية على الأحكام التكليفية، فالرخصة والعزيمة أحكام وضعية مرتبة على أحكام تكليفية، كما أنه بالعكس فالسبب يترتب عليه حكم بالوجوب فرتبنا حكماً تكليفياً على حكم وضعي، ولذلك فإن الأظهر إن النهي يقتضي الفساد بدلالة النصوص السابقة.

* **قوله: والمختار**: قالوا: إن النهي على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: نهي عن عين الفعل، مثال ذلك: نهى الشارع عن الوطء المحرم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢] فحينئذ لا نستطيع أن نرتب عليه أحكام الوطء الصحيح من ثبوت النسب والمحرمية ونحو ذلك، هذا بالاتفاق.

النوع الثاني: أفعال مشروعة في أصلها لكن نهى الشارع عن أحد تلك الأفعال حال الاتصاف بوصف معين كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] وقول النبي ﷺ: «لا تصوموا يوم العيد»

---

(١) سبق تخريجه ص(٢٦٠)

وَالْمُخْتَارُ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الشَّيْءِ لِذَاتِهِ، أَوْ وَصْفٍ لَازِمٍ لَهُ مُبْطِلٌ، وَالْخَارِجِ عَنْهُ غَيْرُ مُبْطِلٍ، وَفِيهِ لِوَصْفٍ غَيْرِ لَازِمٍ تَرَدُّدٌ، وَالْأَوْلَى الصِّحَّةُ.

الصوم في حد ذاته مشروع لكن نهي عنه بوصف كونه يوم عيد فحينئذ نقول: هذا الصوم فاسد ولا قيمة له عند جماهير أهل العلم فاسد باطل، والحنفية يقولون: نسميه فاسداً، ولا نقول: باطلاً، قالوا: لأنه لم ينه عن أصل الصوم، وإنما نهي عن وصف كونه يوم عيد، وهذا القول خطأ، لأنه لم يقل: أنهاكم عن يوم العيد وإنما نهى عن الصوم يوم العيد فالنهي عن أصل الفعل وليس عن الوصف، فهناك انفكاك بينهما.

النوع الثالث: إذا جاءنا الأمر بدليل وجاءنا النهي بدليل آخر. مثال ذلك نهي الشارع عن الغصب، ونهي الشارع عن استغلال المغصوب بأي نوع من أنواع الاستغلال، فكل تصرف يتصرفه الغاصب في المغصوب فإنه محرم يأثم الغاصب بفعله، ثم جاءنا أمر من الشارع بإقامة الصلاة فإذا صلى الإنسان في أرض مغصوبة فما الحكم؟

اتفقوا على أن الصلاة في الأرض المغصوبة حرام يأثم بها وأن سجوده حرام يأثم به وأن جلوسه حرام يأثم به لأنه استغلال للمغصوب. لكن هل مع التحريم والإثم تصح صلاته أو لا؟

اتفقوا على التحريم والتأثيم واختلفوا في الصحة.

قال الجمهور: يصح هذا الفعل، لأنها صلاة صحيحة والجهة منفكة، فهذه صلاة صحيحة يؤجر بها، وهذا غصب يأثم به.

وقالت طائفة: تسقط المطالبة بالصلاة، لكنه لا يؤجر عليها، إذ كيف يؤجر ويأثم بفعل واحد!

....

والقول الثالث: أن هذه الصلاة ليست بصحيحة، وأنه لا يستحق الأجر عليها، ولا يسقط حق المطالبة بهذه الصلاة، لأنه آثم بهذه الصلاة فكيف يكون مأجوراً على فعل هذه الصلاة، ثم كيف يتقرب إلى الله بفعل هو عاص به! وتقدمت هذه المسألة في أبواب الصحة والفساد هناك.

الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ:

* **قوله: العموم والخصوص:** بعد أن أنهى المؤلف الكلام في الأوامر والنواهي، تكلم عن العموم والخصوص، وهذه المباحث مباحث مهمة، سواء الأوامر والنواهي، أو العموم والخصوص، أو مباحث بقية الألفاظ، لأن الإنسان يتمكن بواسطتها من فهم النصوص، ويتمكن بمعرفة هذه الدلالات من فهم كلام الآخرين، ويتفهم كلام العرب، وكلام أهل الأوقاف وكلام أهل الأنظمة، يعرف ذلك كله من خلال هذه الدلالات، حتى في الخصومات والدعاوى عند القضاة، ويتمكن الإنسان من تحرير الدعاوى والجواب عن حجج خصمه وتحرير البينات، وينزله على موطنه.

بحث المؤلف في العموم والخصوص كثير من المسائل لكن في هذه المقدمة بحث عدد من المسائل:

المسألة الأولى: مسألة لغوية وهي لفظة: "عامة" هل هي موضوعة للعموم في الألفاظ، أوهي موضوعة للعموم في المعاني أوفي الأجساد؟

أنت تقول: كتب جدي وصية، قال: أوصي لجميع أولادي بكذا، فعمنا جميعاً، هذا عموم في اللفظ، لأنه لما قال: لجميع أولادي.

وقد يكون العموم في المعنى، مثال ذلك: عم الناس القحط. وليس هناك لفظة تكلم بها أحد وشملت الجميع، وإنما هذا المعنى الذي هو القحط شمل الناس كلهم، فإن هذا عموم في المعنى وليس عموماً في اللفظ، لعدم وجود لفظ فيه.

وقد يكون العموم في الأجسام، كما تقول: جميع الطلاب قد غادروا المدرسة اليوم. فعمت المغادرة جميع الطلاب.

الْعُمُومُ: قِيلَ: هُوَ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ حَقِيقَةً، لِدَلَالَتِهَا عَلَى مُسَمَّيَاتِهَا بِاعْتِبَارِ وُجُودَيْهَا: اللِّسَانِيِّ، وَالذِّهْنِيِّ، بِخِلَافِ الْمَعَانِي، لِتَمَايُزِهَا؛ فَلَا يَدُلُّ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ.

فإذا سألنا: في لغة العرب لفظة: (عامة وعموم)،هل هي في الأصل للألفاظ، واستعيرت للمعاني، أو هي في الأصل للمعاني فاستعيرت للألفاظ؟

هذه مسألة بحثها علماء الأصول ومنهم المؤلف فقال: العموم، قيل: هو من عوارض الألفاظ. وعوارض الألفاظ هي الصفات التي تأتي وتزول.

فعلى هذا القول يكون العموم صفة للألفاظ تأتي وتزول، لأن الألفاظ تدل على المسميات باعتبار وجودها اللساني والذهني، لأن وجود الموجودات له أنواع:

النوع الأول: وجود في الذهن، كتصورك لزيد الآن في ذهنك.

النوع الثاني: وجود لساني، تقول: زيد. هذا وجود لساني.

النوع الثالث: وجود كتابي، يسمونه وجوداً رسمياً،عندما تكتب: زيد، ثلاثة حروف.

النوع الرابع: وجود في الخارج، ويسمونه الوجود الحقيقي، يقول: هذا زيد أمامنا.

فيقول المستدل على أن العموم من عوارض الألفاظ: إن الألفاظ تدل على معانيها من جهتين: الوجود الذهني، والوجود اللساني، بخلاف المعاني فإنها ليس فيها عموم لأنها تتمايز، فلا يدل بعضها على بعض، لما تقول: الناس. هنا لفظة الناس لفظ عام، والعموم وجد في ذهني وفي لساني،لكن في الخارج ليس هناك كتلة واحدة وُجد فيها جميع الناس، إذ لا يوجد في الخارج

وَالتَّحْقِيقُ أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْأَجْسَامِ، إِذِ الْعُمُومُ لُغَةً: الشُّمُولُ، وَلَا بُدَّ فِيهِ مِنْ شَامِلٍ وَمَشْمُولٍ، كَالْكِلَّةِ[1] وَالْعَبَاءَةِ لِمَا تَحْتَهُمَا.

عموم الناس في محل واحد إلا من خلال وجود الألفاظ. إذن العموم إما في الذهن أو في اللسان، أما في الخارج فإنه لا يوجد هناك عموم، ولذلك قال: العموم من عوارض الألفاظ وليس من عوارض المعاني،لأن المعاني أمور خارجية.

وقد حكي الاتفاق على أن العموم من عوارض الألفاظ، وإنما الخلاف في المعاني، وظاهر هذا الاستدلال الذي ذكره المؤلف أن العموم من عوارض المعاني التي هي التصورات الذهنية، وإن لم يذكر المؤلف ذلك في أصل القول، ويدل على ذلك أن المرء يدرك العموم في الألفاظ والمعاني وإن لم يدرك جميع الأفراد، ودلالة العموم على المعاني والألفاظ دلالة حقيقية من جنس دلالة العام على أفراده.

قال: والتحقيق أنه حقيقة في الأجسام: أي أن المؤلف يرى أن من التحقيق أن لفظة (العموم) حقيقة في الأجسام الخارجية، لأن العموم في لغة العرب هو الشمول، فلابد من شامل ومشمول، فهذه العباءة تشمل ما تحتها، حتى في الأجسام يقول هناك عموم.

والصواب أن العموم ليس من عوارض الأجسام .التي هي الوجود الخارجي. لأن الأفراد في الخارج متمايزة.

وهذا البحث ليس بحثاً أوصولياً ولا علاقة له به، والمفروض أن علماء الأصول لم يكلفوا أنفسهم به، وأن يبحثه علماء اللغة.

---

(١) الكِلَّة: بكسر الكاف وتشديد اللام: ستر رقيق يخاط كالبيت يتوقى فيه من البعوض وغيره. ينظر: مادة: كلل.

وَالْعَامُّ: قِيلَ: هُوَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ الدَّالُّ عَلَى شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا مُطْلَقًا، وَاحْتَرَزَ بِالْوَاحِدِ عَنْ مِثْلِ: ضَرَبَ زَيْدٌ عُمْرًا، إِذْ هُمَا لَفْظَانِ، وَبِمُطْلَقًا عَنْ مِثْلِ عَشَرَةِ رِجَالٍ، فَإِنْ دَلَّ عَلَى تَمَامِ الْعَشَرَةِ لَا مُطْلَقًا، وَفِيهِ نَظَرٌ.

وَأَجْوَدُ مِنْهُ: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى مُسَمَّيَاتٍ دَلَالَةً لَا تَنْحَصِرُ فِي عَدَدٍ.

وَقِيلَ: اللَّفْظُ الْمُسْتَغْرِقُ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ بِحَسَبِ وَضْعٍ وَاحِدٍ.

المسألة الثانية: تعريف العام، هناك تعريفات متعددة ومثال اللفظ العام: المسلمون أو الناس. والعام في الاصطلاح له تعريفات متعددة:

التعريف الأول:أن العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدًا مطلقًا: اللفظ الواحد مثل كلمة: الناس، هذا لفظ واحد. وقال: مطلقاً: للتحرز به من أسماء العدد، مثل ما لو قال: عشرة رجال. فإن هذا ليس مطلقاً وإنما مقيد بالعشرة. واحترز باللفظ الواحد عن مثل: ضرب زيد عمراً. فهنا ليس الكلام لفظاً واحداً، وإنما ألفاظ متعددة زيد وعمرو. واحترز بلفظة: مطلقاً، عن مثل عشرة رجال فإنه ليس بمطلق وإنما مقيد بعشرة.

قال: وفيه نظر: يعني في هذا التعريف نظر، لأنه يدخل فيه المشترك والمطلق وغيرهما.

التعريف الثاني للعام: اللفظ الدال على مسميات دلالة لا تنحصر في عدد: قال:لفظ. للاحتراز من المعاني التي تكون في الذهن. وقوله:الدال على مسميات. للاحتراز به من الدال على مسمى واحد مثل زيد. وقوله:دلالة لا تنحصر في عدد. للاحتراز من مثل عشرة.

التعريف الثالث:اللفظ المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد: مثال

وَقِيلَ: اللَّفْظُ إِنْ دَلَّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ فَقَطْ؛ فَهُوَ الْمُطْلَقُ أَوْ عَلَى وَحْدَةٍ مُعَيَّنَةٍ، كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو؛ فَهُوَ الْعِلْمُ، أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنَةٍ، كَرَجُلٍ؛ فَهُوَ النَّكِرَةُ، أَوْ عَلَى وَحَدَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ؛ فَهِيَ إِمَّا بَعْضُ وَحَدَاتِ الْمَاهِيَّةِ؛ فَهُوَ اسْمُ الْعَدَدِ كَعِشْرِينَ رَجُلاً، أَوْ جَمِيعُهَا؛ فَهُوَ الْعَامُّ؛ فَإِذَنْ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى جَمِيعِ أَجْزَاءِ مَاهِيَّةِ مَدْلُولِهِ، وَهُوَ أَجْوَدُهَا، وَقِيلَ فِيهِ غَيْرُ ذَلِكَ.

ذلك: الناس، لفظ يستغرق لجميع أفراد الناس بحسب وضع واحد، لأن عندنا الألفاظ المشتركة قد تستغرق معاني كثيرة لكن ليس بوضع واحد وإنما بأوضاع مختلفة، مثل لفظة: العين، تصدق على العين الباصرة والعين الجارية والجاسوس، لكن ليس بوضع واحد ولكن بأوضاع مختلفة.

التعريف الرابع: اللفظ إن دل على الماهية من حيث هي هي فقط؛ فهو المطلق: إن قلت: الريال عملة صعبة، فأنت لا تريد ريالاً بعينه، وأنت لا تريد جميع الريالات، وإنما تريد عملة الريال، أي ريال.

قال: **أو على وحدة معينة، كزيد وعمرو؛ فهو العلم...**: أو على وحدة معينة يكون علماً، مثل ما لو قلت: زيد.

إذن النوع الأول:المطلق، تريد أي فرد.

الثاني: مقيد، مثل لو قلت: زيد. هذا يسمونه: علم.

الثالث: وحدة غير معينة، كما لو قلت اضرب رجلاً. هذا يسمونه نكرة.

الرابع: لو دل على وحدات متعددة لكنها منحصرة، هذا يسمونه اسم العدد مثل ما لو قلت: عشرين رجلاً.

الخامس: لفظ واحد يستغرق جميع الوحدات، هذا يسمونه العام.

إذن العام هو اللفظ الواحد الدال على جميع أجزاء ماهية مدلوله بحسب وضع واحد مطلقاً.

وَيَنْقَسِمُ اللَّفْظُ إِلَى لَا أَعَمَّ مِنْهُ، كَالْمَعْلُومِ، أَوِ الشَّيْءِ، وَيُسَمَّى الْعَامَّ الْمُطْلَقَ، وَقِيلَ: لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، وَإِلَى مَا لَا أَخَصَّ مِنْهُ كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو، وَيُسَمَّى الْخَاصَّ الْمُطْلَقَ، وَإِلَى مَا بَيْنَهُمَا كَالْمَوْجُودِ وَالْجَوْهَرِ وَالْجِسْمِ النَّامِي وَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ؛ فَيُسَمَّى عَامًّا وَخَاصًّا إِضَافِيًّا، أَيْ: هُوَ خَاصٌّ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا فَوْقَهُ، عَامٌّ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا تَحْتَهُ.

---

* **قوله: وينقسم اللفظ إلى لا أعم منه:** قسم المؤلف الألفاظ إلى أنواع:

النوع الأول: لفظ عام لا يوجد أعم منه، يشمل جميع الأفراد، وقد اختلفوا فيه فمنهم من يقول: هو المعلوم، فإن لفظة:(المعلوم) تشمل جميع الأشياء.

وبعضهم يقول: لفظة: الشيء، أعم الأسماء.

وبعضهم يقول: ليس بموجود.

والاسم الذي لا أعم منه يسمونه: العام المطلق، لأنه ليس فوقه عام أفضل منه.

النوع الثاني: لفظ خاص ليس هناك أقل منه في الخصوصية، مثل خالد ومحمد وعمرو. ويسمونه: الخاص المطلق.

النوع الثالث: ما يكون بين القسمين السابقين، أي بين العام المطلق والخاص المطلق.

قال: وإلى ما بينهما كالموجود والجوهر والجسم النامي والحيوان والإنسان: وهذه الأشياء الكثيرة ليست خاصة مطلقة وليست عامة مطلقة فالحيوان فوقه النامي وتحته الإنسان مثل أبناء خالد،يصدق على أبنائه الأربعة،

....

وأقل منه زيد بن خالد، بعد ذلك فوقه أن نقول: قبيلة آل فلان، وبعد ذلك نقول: فيما هو أعم الرجال، وبعد ذلك نقول فيما هو أعم: الإنسان، وبعد ذلك نقول فيما هو أكثر عموماً: الحيوان، وبعد ذلك نقول: الجسم النامي، وبعد ذلك نقول: جوهر. فهذه يسمونها عامة إضافية، ليست عامة مطلقة ولا خاصة مطلقة، لأنها باعتبار ما فوقها خاصة وباعتبار ما تحتها عامة، مثلاً لفظة: الرجال باعتبار الإنسان تصبح خاصة، وباعتبار القبيلة تصبح لفظة الرجال عامة، فهي خاصة من جهة، وعامة من جهة أخرى.

وَأَلْفَاظُ الْعُمُومِ أَقْسَامٌ:

أَحَدُهَا: مَا عُرِّفَ بِاللاَّمِ غَيْرِ الْعَهْدِيَّةِ،............................

تقدم معنا فيما مضى بيان المراد بلفظ العموم، وأنه لفظ واحد يدل على مسميات متعددة بوضع واحد ولا ينحصر في عدد، ومثلنا لذلك بلفظة: الناس، فإن لفظة: الناس،لفظ واحد يشمل جميع أفراد الناس، فهذا لفظ عام فإذا ورد عليه حكم فكأنه يجعل الحكم لكل واحد من الناس،فلما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾[البقرة: ٢١] كأنه قال: على كل واحد من الناس أن يعبد ربه.

والعموم في لغة العرب له ألفاظ محددة إذا ورد واحد منها دلنا ذلك على أن الحكم يشمل جميع الأفراد الداخلين في الاسم العام، بحيث يشمل، كل فرد على جهة الاستقلال.

وذكر المؤلف هنا الألفاظ التي تفيد العموم بنفسها بدون حاجة إلى قرينة، وهذا القول القائل بأن العموم له ألفاظ تدل عليه بنفسها هو قول جماهير الأمة سواء كانوا من أهل السنة أو من غيرهم، قالوا: إن العموم يؤخذ من ألفاظ محددة ذكر منها المؤلف خمسة أقسام:

القسم الأول: المعرف بـ(الـ) الجنسية، و(الـ) هنا قد تكون للجنس، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] فإنه لا يراد بها أناس معينون وإنما يراد بها جميع الأفراد، ولذلك يقال: أن (الـ) هنا هي(الـ) الجنسية، بينما قد ترد (الـ) ولا يراد بها (الـ) الجنسية، وإنما يراد بها (الـ) العهدية، كما في قوله تعالى: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٦] فهنا الألف واللام ليست لجنس الرسل، وإنما يقصد بها رسول معين هو موسى عليه السلام.

وَهُوَ إِمَّا لَفْظٌ وَاحِدٌ، نَحْوَ: السَّارِقِ وَالسَّارِقَةِ، أَوْ جَمْعٌ لَهُ وَاحِدٌ مِنْ لَفْظِهِ، كَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ، وَالَّذِينَ، أَوْ لَا وَاحِدَ لَهُ مِنْهُ كَالنَّاسِ، وَالْحَيَوَانِ، وَالْمَاءِ، وَالتُّرَابِ.

والأصل في (الـ) أن تكون للجنس، وأن تفيد العموم إلا أن يرد معها دليل أو قرينة. سواء كانت قرينة لفظية أو قرينة حالية. تدل على أن المراد (ال) العهدية وليست الجنسية.

والمعرف بـ(ال) المفيد للعموم على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: اللفظ الواحد المعرف بـ(الـ) الجنسية، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨] فإن (الـ) في السارق هنا لا يراد بها العهد وإنما يراد بها الجنس،فيشمل جميع السارقين، والدليل على أن الفرد المعرف بـ(ال) الجنسية يفيد العموم قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ * إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ١-٣] فإن لفظة: الإنسان استثنينا منها، وإذا ورد استثناء على كلمة دل ذلك على إن الكلمة المستثنى منها تفيد العموم.

النوع الثاني: لفظ الجمع المعرف بـ(ال) الجنسية، ولفظ الجمع يراد به ما له مفرد من جنسه كلفظة: المسلمين، فهذا اللفظ يفيد العموم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَـٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] والدليل على أن هذه اللفظة تفيد العموم حصول الاستثناء مها في مواطن عديدة من القرآن والسنة.

النوع الثالث: اسم الجنس الدال على الجمع الذي ليس له واحد من لفظه، فهذا يفيد العموم إذا عرف بـ(الـ) الجنسية، ومنه قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] ويدخل في هذا القسم ما كان يصدق على القليل والكثير مثل لفظة:ماء، وتراب، فإنها تصدق على القليل و الكثير فمتى عرفت بـ(ال)

الثَّانِي: مَا أُضِيفَ مِنْ ذَلِكَ إِلَى مَعْرِفَةٍ، كَعَبِيدِ زَيْدٍ، وَمَالِ عَمْرٍو.

ولم يكن معها قرينة تدل على أن (ال) للعهد فإنها تفيد العموم.

هذا هو القسم الأول من الأقسام الدالة على العموم.

القسم الثاني: المضاف إلى معرفة، فإنه يفيد العموم سواء كان جمعاً كما في قولك: أقلام زيد وعبيد زيد، فهذا يفيد العموم ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] أولاد: جمع مضاف إلى معرفة فيفيد العموم، أو كان اسم جنس مضاف إلى معرفة، واسم الجنس هو الذي يصدق على القليل والكثير ومنه قولك: مال زيد، فإنه يفيد العموم.

النوع الثالث من القسم الثاني: المفرد المضاف إلى معرفة ومن أمثلته قولك: قلم زيد. فإن أضيف إلي اسم جنس معرف بـ(ال) أفاد العموم كقولك: رجل الأمن، أما إن كان المفرد مضافاً لمعرفة ليست اسم جنس فهذا قد اختلف أهل العلم في إفادته للعموم؛ فذهب الحنابلة والمالكية إلى أنه يفيد العموم، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤] قالوا: نعمة هنا مفرد مضافة إلى معرفة وهو لفظ الجلالة، وهي مفيدة للعموم بالاتفاق، فدل ذلك على أن كل مفرد مضاف إلى معرفة فإنه يفيد العموم.

وذهب الشافعية والحنفية إلى أن المفرد المضاف إلى معرفة لا يفيد العموم، قالوا: وأما الآية فلا تدخل فيما نحن فيه لأن (نعمة) اسم جنس وليس من الأسماء المفردة، ومن ثم فهي خارج محل النزاع ويترتب على ذلك ما لو قال: زوجتي طالق. وعنده أكثر من زوجة ولم يعين أي واحدة. فعلى القول الأول تطلق جميع زوجاته. لأن زوجة هنا مفرد مضاف إلى معرفة فيفيد العموم عندهم. وعلى القول الثاني: لا تطلق إلا واحدة، وتحدد إما بقرعة أو تعيين أو نحو ذلك.

الثَّالِثُ: أَدَوَاتُ الشَّرْطِ، كَمَنْ: فِي مَنْ يَعْقِلُ، ....

والأظهر في هذه المسألة هو القول الثاني القائل بأن المفرد المضاف إلى معرفة لا يفيد العموم لعدم وجود الدليل الدال على أن هذا اللفظ يفيد العموم.

القسم الثالث من الألفاظ الدالة على العموم: قال المؤلف: أدوات الشرط. والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي لا الشرط الشرعي، وتقدم معنا بيان الفرق بينهما، والشرط اللغوي له أدوات ترتب حصول الجواب متى حصل فعل الشرط، كما في قولك: من لقيت من المسلمين فسلم عليه.

وقول المؤلف هنا:أدوات الشرط: خطأ وصوابه أن يقال:أسماء الشرط، وذلك أن أدوات الشرط تنقسم إلى حروف وإلى أسماء، والحروف لا تفيد العموم، وإنما الذي يفيد العموم هو أسماء الشرط دون حروف الشرط، وحروف الشرط مثل:إذا، هذا حرف شرط لا يفيد العموم، وكذا حرف(إن).

وأسماء الشرط سواءً استعملت للشرط أو استعملت للاستفهام فإنها تدل على العموم، وكذلك لو استعملت كأسماء موصولة فإنها تفيد العموم.

ومن أمثلة ذلك لفظة:(مَنْ)، كما في قوله تعالى:﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] فهنا (مَنْ) اسم شرط فتفيد العموم.

وهكذا لو استعملت اسم استفهام،كما في قوله تعالى:﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] هذا من ألفاظ العموم مع أنه للاستفهام لأن (مَنْ) مِنْ أسماء الشرط، وهكذا أيضاً لو استعملت اسماً موصولاً كما في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٦٦] فهنا (مَنْ) اسم موصول بمعنى الذي، وهي مفيدة للعموم.

وَمَا: فِيمَا لَا يَعْقِلُ وَأَيٌّ فِيهِمَا. ....

وهكذا لفظة:(ما)، فإنها تفيد العموم متى كانت اسماً وذلك أن (ما) مرة تكون حرفاً فلا تفيد العموم، ومن أمثلة ما الحرفية ما النافية كما في قوله تعالى:﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ﴾ [الحجر:١١] فهنا ما نافية فلا تفيد العموم لأنها حرف، والحروف لا نستفيد منها العموم وإنما نستفيد العموم من الأسماء، وسواء كانت(ما)شرطية كما في قوله:﴿وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة:١٩٧] أو كانت استفهامية أو كانت شرطية فإنها تفيد في هذه المواطن العموم.

ومن أسماء الشرط التي تفيد العموم:(أي) وقوله: فيهما: أي فيما يعقل وفيما لا يعقل ومن أمثلة ذلك:أي الكتب قرأت استفدت. ومن الأمثلة الشرعية: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء:١١٠] هكذا قرر المؤلف أن (أي) تفيد العموم، وقد قال به كثيرٌ من الأصوليين، وطائفة أخرى تقول: إن (أي) بنفسها لا تفيد العموم و إنما تفيد الإطلاق، والفرق بين المفيد للعموم والمفيد للإطلاق:أن المفيد للعموم يشمل الحكم فيه جميع الأفراد على التعيين لا على البدلية. بينما المطلق لا يشمل جميع الأفراد إلا على سبيل البدلية. ولذلك لو قال: أعتق أي رقبة. لا يمكن أن يقال أن (أي) هنا تفيد العموم، وإنما تفيد الإطلاق، وهذا القول الثاني القائل بأن (أي) لا تفيد العموم بذاتها وإنما تفيد الإطلاق هو الأرجح،إلا أن يكون مع (أي) نفي، فتكون من باب النكرة في سياق النفي كما لو قلت:لا تضرب أي طالب. فهنا (أي) نكرة في سياق النفي فتفيد العموم، لا لذاتها وإنما لاقترانها مع النفي فتكون من القسم الخامس الآتي.

وَأَيْنَ فِي الْمَكَانِ، وَمَتَى وَأَيَّانَ فِي الزَّمَانِ.

الرَّابِعُ: كُلٌّ وَجَمِيعٌ.

ومن أسماء الشرط التي تفيد العموم: (أين) للمكان فإنها من أسماء الشرط وهي تفيد العموم سواء كانت شرطاً أو كانت اسم استفهام. ومثل ذلك: (متى) و(أيان) فإنهما تفيدان العموم. ومثال (أين) من النصوص الشرعية قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء:٧٨] ومثال متى: ﴿مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٤].

القسم الرابع من ألفاظ العموم: (كل، وجميع) فإنها إذا وردت أفادت العموم، كما لو قلت: أكرم كل مسلم. أفادت العموم. وقد يؤكد بها العموم كما قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠].

الْخَامِس: النَّكِرَةُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ. أَوِ الْأَمْرِ، نَحْوَ: أَعْتِقْ رَقَبَةً، عَلَى قَوْلٍ فِيهِ، وَإِلَّا لَمَا خَرَجَ عَنْ عُهْدَةِ الْأَمْرِ بِعِتْقِ أَيِّ رَقَبَةٍ كَانَ.

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي، والمراد بالنكرة ما يقابل المعرفة، فإذا وردت نكرة في سياق النفي أفادت العموم ومن أمثلة ذلك قول: لا اله إلا الله. فإن (إله) هنا نكره في سياق النفي فتفيد العموم.

مثال آخر: قوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات: ٣٥] لا: أداة نفي، إله: نكرة، فتفيد العموم، والنفي يلحق به ما كان مماثلا له، مثل النكرة في سياق النهي، والنكرة في سياق الشرط، والنكرة في سياق الاستفهام الإنكاري، كل هذه تماثل النكرة في سياق النفي فتأخذ حكمه في إفادة العموم.

أما النكرة في سياق الإثبات فلا تفيد العموم، وإنما تفيد الإطلاق، ومن أمثلة ذلك ما لو قال: اعتق رقبة. فإن هذه لا تفيد العموم الشمولي وإنما تفيد العموم البدلي، وكلامنا في العموم الشمولي، ولذلك قال المؤلف: على قول فيه. يعني إن هذه اللفظة: اعتق رقبة. جماهير أهل العلم يرون أنها لا تفيد العموم، وهناك قول يقول: أنها: تفيد العموم، لكن هذا القول ضعيف عند المؤلف، ولذلك قال فيه: على قول فيه. والدليل على أن هذا اللفظ لا يفيد العموم أنه لو كان مفيداً للعموم لما خرج عن العهدة .عهدة الواجب .إلا بإعتاق جميع الرقاب، لكنه يخرج من عهدة الواجب بإعتاق رقبة واحدة ولذلك قال: وإلا لما خرج عن عهدة الأمر بعتق أي رقبة.

هذه الألفاظ الأصل أنها جميعاً تدل على العموم؛لكن السؤال ما أقواها؟

ثُمَّ قِيلَ: الْعَامُّ الْكَامِلُ: هُوَ الْجَمْعُ لِقِيَامِ الْعُمُومِ بِصِيغَتِهِ، وَمَعْنَاهُ وَبِمَعْنَى غَيْرِهِ فَقَطْ.

قال طائفة من أهل العلم: أقواها الجمع المعرف بـ(ال) أو الجمع المضاف إلى معرفة، قالوا: لأنه يدل على العموم من جهتين: من جهة لفظه لكونه جمعاً، ومن جهة معناه لقيام العموم بصيغته ومعناه جميعاً. بينما غيره من ألفاظ العموم لا يقتضي العموم بصيغته وإنما يقتضي العموم بمعناه فقط. ولذلك قال: وبمعنى غيره فقط: يعني لقيام العموم في بقية الأقسام بالمعنى دون اللفظ فإن لفظها لا يدل على الجمع.

هل تدل هذه الألفاظ على العموم والاستغراق بنفسها؟

فعند تحرير النزاع نقول: إن اقترن بهذه الألفاظ قرائن تدل على أنها للعموم أو تدل على أنها لغير العموم عمل بمقتضى تلك القرآن.

أما إن لم يكن معها قرائن فالجمهور يرون أنها تدل على العموم بنفسها واستدلوا على ذلك بأدلة عديدة منها ما يأتي:

الدليل الأول: حصول الإجماع من الصحابة، ومن أهل اللغة على التمسك بالعمومات، ولذلك لما قال القائل: كل شيء ما خلا الله باطل. صدقه ولما قال: وكل نعيم لا محالة زائل. قال كذبت؟ نعيم الجنة لا يزول ولو كان اللفظ لا يفيد العموم، لقال له: أنا لم أرد العموم، وبالتالي لا يصح لك الاعتراض على كلامي.

ومنهم أيضاً اليهود لما استنكروا إنزال الكتب علي الأنبياء رد الله عليهم وأجاب عن شبهتهم بقوله سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١] فدل ذلك على أن هذا اللفظ يفيد العموم ولو لم يكن مفيداً للعموم لما صح الجواب عن شبهتهم بمثل هذا الجواب.

فَهَذِهِ الْأَقْسَامُ تَقْتَضِي الْعُمُومَ وَضْعًا، مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلُ التَّخْصِيصِ أَوْ قَرِينَتُهُ عِنْدَنَا، وَقَالَتْ الْوَاقِفِيَّةُ: لَا صِيغَةَ لِلْعُمُومِ، وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ بِالْوَضْعِ لِأَقَلِّ الْجَمْعِ،

وهذه الألفاظ تفيد العموم عندهم بذاتها فإذا وردت لم يحتاجوا معها إلى دليل آخر يستنبطون منه أن هذا اللفظ يفيد العموم.

الدليل الثاني: أن صيغ العموم يحتاج إليها في جميع اللغات لأنه لا يمكن التنصيص على جميع الأفراد و بالتالي العادة دالة على أنه لابد أن يكون في كل لغة ألفاظ عموم تشمل الجميع لعدم إمكانية التنصيص على جميع الإفراد.

الدليل الثالث: أن أهل اللسان يفهمون من هذه الألفاظ العموم والكتاب والسنة نزلا بلغة العرب.

الدليل الرابع: وجود الاستثناء من أقسام الكلام السابقة والاستثناء من الشيء دليل على أن اللفظ المستثني منه مفيد للعموم.

القول الثاني: قال به الواقفية والمراد بالواقفية في هذا المبحث: الأشاعرة.

قالوا: إنه لا صيغة للعموم، بمعنى أن الصيغة لا تدل على العموم بنفسها.

قلنا: إذا وردت هذه الألفاظ عندكم ماذا تعملون بها؟

قالوا: نحملها على أقل الجمع،فإذا قال:﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] نحملها على ثلاثة أشخاص، ثم بعد ذلك نقول: دلالة هذا اللفظ على ما زاد على الثلاثة محتملة، يمكن أن تدل ويمكن أن لا تدل فنحتاج إلى قرينة ودليل يدل على أن هذا اللفظ يراد به العموم.

هذا ما نقله المؤلف عنهم، وحقيقة مذهبهم أن هذه الألفاظ لا تدل على أي معنى بنفسها، إنما تدل على المعاني بحسب القرائن، كما هو مذهبهم في أقسام الكلام الأخرى.

وَمَا زَادَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الاِسْتِغْرَاقِ كَالنَّفَرِ بَيْنَ الثَّلاَثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ.

* **قوله: وما زاد مشترك بينه وبين الاستغراق**: يعني ما زاد عن أقل الجمع من الأفراد يمكن أن يدل عليه اللفظ،ويمكن أن لا يدل عليه،ومن ثم فإن اللفظ مشترك بين الاستغراق بشمول جميع الأفراد، وبين دلالته على أقل الجمع فقط كما في لفظة:(النفر) فإنها تدل على الثلاثة وما زاد عن الثلاثة محتمل يمكن أن تدل عليه ويمكن أن لا تدل عليه.

استدلوا فقالوا: إن دلالة اللفظ على ما كان أكثر من الثلاثة محتملة يمكن إثباتها ويمكن عدم إثباتها فإذا كانت محتملة فهي مشكوك فيها أي دلالة هذه الألفاظ على ما زاد على أقل الجمع، ومن ثم فإننا لا نقول بإثبات دلالة هذه الألفاظ على ما زاد عن أقل الجمع.

وهذا الاستدلال خطأ لأنه قد قام الدليل على أن هذه الألفاظ مفيدة للاستغراق من الإجماع، ومن دلالة الاستثناء إلى غير ذلك من الأدلة السابقة.

الدليل الثاني للواقفية: قالوا: الأصل أن الألفاظ لا تفيد العموم إلا بدليل، ولا يوجد دليل يدل على أن هذه الألفاظ مفيدة للعموم لأن العقل لا مدخل له في هذه المباحث لأنها مباحث لغوية، والنقل لا يدل على أن هذه الألفاظ مفيدة للعموم لأننا نحتاج في النقل إلى دليل متواتر، لأن خبر الآحاد لا يمكن أن نثبت به اللغات، ومن ثم لابد من دليل متواتر، ولا يوجد دليل متواتر يدل على أن هذه الألفاظ تفيد العموم.

وهذا الاستدلال ضعيف لأنه قد قامت الأدلة المتواترة على إفادة هذه الألفاظ للعموم، وكونه لم يتواتر عندهم لا يعني أنه لم يتواتر في حقيقة الأمر، ثم إنه قد سبق حكاية إجماع الأمة وإجماع العرب، وتواتر النصوص الواردة

في الاستثناء كل هذه تدل على ثبوت دلالة ألفاظ العموم على الاستغراق قطعاً ويقيناً.

الدليل الثالث لهم: قالوا: إن العرب قد استعملت هذه الألفاظ في العموم والخصوص، مثل لفظة: الناس، فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] يفيد العموم، بينما قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] لا يراد بها العموم لأن القائل الأول واحد وكلمة (الناس) الثانية يراد بها قريش وبقية الأحزاب ومن ثم لم تفد العموم واستعملت في الخصوص، فإذا كان الأمر كذلك فإن اللفظ مشترك بين العموم والخصوص، وجعل هذا اللفظ دالاً على العموم بدون دليل تحكم على أهل اللغة، وقول بلا دليل.

وأجيب عن هذا: أنه قد قامت الأدلة على إفادة هذه الألفاظ للعموم، واستعمالها في غير العموم إنما كان لوجود دليل وقرينة قارنت هذه الألفاظ فاستعمالها هنا استعمال مجازي، والخلاف بيننا وبينكم إنما هو في الاستعمال الحقيقي لا المجازي.

قوله: واستعمالهم لها: يعني أن استعمال ألفاظ العموم في الخصوص مجاز، والدليل على أنه مجاز حاجة هذه الألفاظ للقرائن.

والواقفية من الأشاعرة ومن وافقهم قالوا بهذا القول بناء على تفسير الكلام فإن الكلام عندهم: هو المعاني النفسية. وأما الألفاظ فإنها لا تدل على شيء بنفسها، وإنما تدل على المعاني بواسطة القرائن والأدلة التي تكون معها، ولذلك قالوا: ألفاظ العموم لا تدل على العموم بنفسها بل تحتاج إلى قرائن.

وَقِيلَ: لَا عُمُومَ فِيمَا فِيهِ اللاَّمُ.

فانتبه! فهذا المذهب عندهم مطرد في جميع مباحث الألفاظ، وهو مذهب باطل يدل على بطلانه العقل والشرع والعرف وأدلة كثيرة كلها تدل على بطلان مذهبهم.

القول الثالث: أن الألفاظ السابقة كلها تفيد العموم إلا القسم الأول الذي فيه الألف واللام الجنسية فإنه لا يفيد العموم عندهم، و هكذا قرر المؤلف هذا القول، والمشهور عند الأصوليين أنهم يقولون .يعني أصحاب القول الثالث .:المفرد المعرف بـ(ال) الجنسية لا يفيد العموم بخلاف الجمع واسم الجنس فإنها تفيد العموم.

واستدل على ذلك بأن اللام تستعمل مرة ويراد بها الاستغراق إذا كانت (الـ) جنسية، وتستعمل مرة لبعض الجنس كما في العام الذي يراد به الخصوص، ومرة تستعمل وتكون (ال) للعهد فلماذا خصصتموها بالعموم مع أن الأمر محتمل؟

قلنا: الأصل أن الألف واللام تفيد العموم والاستغراق ولا نصرفها عن وضعها الأصلي إلا بدليل وقرينة، فبالقرينة نحوها من دلالتها على الاستغراق إلى دلالتها لبعض الجنس أو للمعهود، وهذه القرينة من مثل وجود معهود في الكلام وقرينة تصرف الكلام إلى واحد بعينه.

والمؤلف قال: لو قدر أن (الـ) للعهد فإنها تشمل جميع المعهود، فإن لم يكن هناك معهود فإنها تدل على جميع الجنس كما إنها دلت على جميع المعهود.

وَقِيلَ: لَا عُمُومَ إِلَّا فِيهِ.

وَقِيلَ: لَا عُمُومَ فِي النَّكِرَةِ إِلَّا مَعَ (مِنْ) ظَاهِرَةٍ أَوْ مُقَدَّرَةٍ، نَحْوَ: مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا الله، وَلَا إِلَهَ إِلَّا الله.

القول الرابع في المسألة: قالوا أنه لا عموم إلا فيما فيه الألف واللام فقط، واستدلوا على ذلك بوجود الاشتراك في بقية الألفاظ،وهذا الاشتراك كما تقدم ليس محل النزاع، لأنه اشتراك في دلالة اللفظ على معنيين أحدهما معنى حقيقي والآخر مجازي لا يكون اللفظ دالاً عليه إلا بالقرينة، والنزاع فيما ليس معه قرينة، وإنما هناك استعمال حقيقي إذا لم يكن هناك قرينة تصرف اللفظ إليه وهناك استعمال مجازي لا يصرف اللفظ في دلالته عليه إلا إذا كان معه قرينة.

القول الخامس في المسألة:قالوا بأن النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم إلا إذا كانت معها (مِنْ) ظاهرة أو (مِنْ) مقدرة، فإذا قلت: لم يأتني رجل. قالوا: هذه لا تدل على العموم، لأنه ليس معها مِنْ. بخلاف قوله تعالى:﴿وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[آل عمران: ٦٢] فإن معها (مِنْ) فأفادت العموم و مثله:(لا إله إلا الله) فإنها تفيد العموم عندهم لأن معها (مِنْ) مقدرة، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: في اللغة يحسن أن تقول: ما جاءني رجل بل رجلان. فدل ذلك على أن كلمة (رجل) الأولى لم تفد العموم مع أنها نكرة في سياق النفي، فهكذا كل نكرة في سياق النفي لا تفيد العموم، بخلاف ما لو قال: ما جاءني من رجل. فإنها تفيد العموم لأن معها (مِنْ) ولا يصح أن تقول: ما جاءني من رجل بل رجلان. فدل ذلك على أنه إذا كان مع النكرة في سياق النفي (مِنْ) فإنها تفيد العموم، وإذا لم يكن معها (مِنْ) فإنها لا تفيد العموم.

....

وقال المؤلف في الرد عليهم: النفي إذا وقع على النكرة اقتضى نفي ماهيتها ولا تنتفي الماهية إلا بانتفاء جميع الأفراد. فإذا قلت: ما جاءني رجل. تفيد نفي ماهية مجيء الرجال ولا يكون الكلام صحيحاً إلا بنفي جميع الأفراد.

وأما قولك: ما جاءني رجل بل رجلان. فهنا وجدت قرينة صرفت لفظة: الرجل هنا من دلالاتها على العموم والاستغراق إلى دلالاتها على المفرد وكلامنا وخلافنا ليس فيما فيه قرينة تصرف اللفظ عن ظاهره، وإنما كلامنا فيما إذا خلا اللفظ عن قرائن تصرفه عن ظاهره.

وبذلك يظهر أن هذه الألفاظ السابقة دالة على العموم بنفسها، وأنه لا يحتاج معها إلى قرينة تبين المراد منها.

لَنَا وُجُوهٌ:

الْأَوَّلَ: إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ الْأُمَّةِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ عَلَى التَّمَسُّكِ بِعُمُومَاتِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَلَامِ الْعَرَبِ مَا لَمْ يُوجَدْ دَلِيلٌ مُخَصِّصٌ. وَكَانُوا يَطْلُبُونَ دَلِيلَ الْخُصُوصِ، لَا الْعُمُومِ، وَهُمْ أَهْلُ اللُّغَةِ.

الثَّانِي: أَنَّ صِيَغَ الْعُمُومِ تَعُمُّ حَاجَةَ كُلِّ لُغَةٍ إِلَيْهَا؛ فَيَمْتَنِعُ عَادَةً إِخْلَالُ الْوَاضِعِ الْحَكِيمِ بِهَا مَعَ ذَلِكَ.

الثَّالِثُ: أَنَّ مَنْ قَالَ: اقْطَعِ السَّارِقَ، وَاجْلِدِ الزَّانِيَ، وَاقْتُلِ الْمُشْرِكِينَ، وَارْحَمِ النَّاسَ، وَالْحَيَوَانَ، وَعَبِيدِي أَحْرَارٌ، وَمَا لِي صَدَقَةٌ، وَمَنْ جَاءَكَ فَأَكْرِمْهُ، وَأَيَّ رَجُلٍ لَقِيتَ فَأَعْطِهِ دِرْهَمًا، وَأَيْنَ وَأَيَّانَ وَمَتَى وَجَدْتَ زَيْدًا فَاقْتُلْهُ، وَكُلُّ أَوْ جَمِيعُ مَنْ دَعَاكَ فَأَجِبْهُ، وَلَا رَجُلَ فِي الدَّارِ، يُفْهَمُ الْعُمُومُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ فِي عُرْفِ أَهْلِ اللِّسَانِ.

---

* قوله: لنا: هذه أدلة الجمهور على أن هذه الألفاظ تفيد العموم بنفسها، بدون حاجة إلى قرينة، والدليل الأول استدلال بإجماع الصحابة وهو إجماع شرعي ونقل لغوي عن أهل اللغة، والدليل الثاني استدلال بالعادة إلى تلبية ما تشتد الحاجة إليه، والدليل الثالث استدلال بفهم العموم من هذه الألفاظ في عرف أهل اللسان.

الْوَاقِفِيَّةُ مَا زَادَ عَلَى أَقَلِّ الْجَمْعِ يَحْتَمِلُ إِرَادَتَهُ وَعَدَمَهَا؛ فَلاَ يَثْبُتُ بِالشَّكِّ، وَلِأَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى وَضْعِ هَذِهِ الصِّيَغِ لِلْعُمُومِ لَيْسَ عَقْلِيًّا، إِذْ لاَ أَثَرَ لِلْعَقْلِ فِي اللُّغَاتِ، وَلَا نَقْلِيًّا، إِذْ تَوَاتُرُهُ مَفْقُودٌ، وَآحَادُهُ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَلِأَنَّ الْعَرَبَ اسْتَعْمَلَتْهَا فِي الْخُصُوصِ وَالْعُمُومِ؛ فَأَفَادَ الِاشْتِرَاكَ، وَإِلَّا كَانَ جَعْلُهَا مَوْضُوعَةً لِأَحَدِهِمَا تَحَكُّمًا.

وَأُجِيبَ: بِأَنَّ دَعْوَى الشَّكِّ وَعَدَمِ الدَّلِيلِ مَعَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يُسْمَعُ، وَاسْتِعْمَالُهُمْ لَهَا فِي الْخُصُوصِ مَجَازٌ بِقَرَائِنَ.

الْآخَرُ: اللاَّمُ تُسْتَعْمَلُ لِلِاسْتِغْرَاقِ، وَلِبَعْضِ الْجِنْسِ، وَلِلْمَعْهُودِ فَبِمَ تَخْتَصُّ بِالْعُمُومِ.

قُلْنَا: بِالْقَرِينَةِ، إِذْ وُجُودُ الْمَعْهُودِ قَرِينَةٌ تَصْرِفُهَا إِلَيْهِ، وَإِلَّا فَإِلَى الْجِنْسِ. ثُمَّ هِيَ تَسْتَغْرِقُ الْمَعْهُودَ إِذَا صُرِفَتْ إِلَيْهِ. فَكَذَا الْجِنْسُ إِذَا صُرِفَتْ إِلَيْهِ، وَحِينَئِذٍ اسْتِعْمَالُهَا فِي بَعْضِ الْجِنْسِ مَجَازٌ كَاسْتِعْمَالِهَا فِي بَعْضِ الْمَعْهُودِ مَجَازٌ لِقَرِينَةٍ، وَجَوَابُ الْآخَرِ حَصَلَ بِمَا سَبَقَ.

الْآخَرُ: يَحْسُنُ مَا عِنْدِي رَجُلٌ بَلْ رَجُلاَنِ، بِخِلاَفِ: مَا عِنْدِي مِنْ رَجُلٍ.

قُلْنَا: النَّفْيُ إِذَا وَقَعَ عَلَى النَّكِرَةِ، اقْتَضَى نَفْيَ مَاهِيَّتِهَا وَهِيَ لَا تَنْتَفِي إِلَّا بِانْتِفَاءِ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا، وَهَذَا قَاطِعٌ؛ فَوَجَبَ تَأْوِيلُ مَا ذَكَرْتُ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ: بَلْ رَجُلاَنِ قَرِينَةٌ أَنَّهُ لَمْ يُرِدْ نَفْيَ الْمَاهِيَّةِ، بَلْ إِثْبَاتَ مَا أَثْبَتَ مِنْهَا.

---

* قوله: الواقفية: هذه أدلة نفاة دلالة هذه الألفاظ على العموم بنفسها، وخلاصتها تعود إلى المطالبة بالدليل على إفادة هذه الألفاظ للعموم بنفسها، وبالتالي فإن مجرد إيراد أدلة الجمهور يكفي في الجواب عن استدلالاتهم.

وقد تقدم تفصيل هذه الأدلة وشرحها مما يغني عن إعادته.

ثُمَّ هُنَا مَسَائِلُ:

الْأُولَى: أَقَلُّ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ، وَحُكِيَ عَنِ الْمَالِكِيَّةِ، وَابْنِ دَاوُدَ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، وَالنُّحَاةِ أَنَّهُ اثْنَانِ.

لَنَا: إِجْمَاعُ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْجَمْعِ وَالتَّثْنِيَةِ فِي التَّكَلُّمِ وَالتَّصْنِيفِ، وَعَدَمِ نَعْتِ أَحَدِهِمَا وَتَأْكِيدِهِ بِالْآخَرِ؛ نَحْوَ: رِجَالٌ اثْنَانِ، أَوْ رَجُلَانِ ثَلَاثَةٌ، أَوِ الرِّجَالُ كِلَاهُمَا، أَوِ الرَّجُلَانِ كُلُّهُمْ، وَصِحَّةِ: لَيْسَ الرَّجُلَانِ رِجَالًا، وَبِالْعَكْسِ.

هذه المسألة في أقل الجمع، وفائدة هذه المسألة تظهر في مسائل منها الجمع المنكر على أي شيء يحمل؟ كما لو قال:لفلان علي دراهم. فحينئذ هل نحمله على اثنين أو على ثلاثة، وكما لو قال: أوصي لزيد من الناس بملايين من تركتي. فهل نحمله علي مليونين أو على ثلاثة ملايين؟ لأن اللفظ هنا جمع منكر فيحمل على أقل الجمع فعلى أي شيء نحمله؟

وتظهر ثمرة هذه المسألة أيضاً في قاعدة ما يبقى في دلالة العام بعد التخصيص، فمن المقرر أنه لابد أن يبقى في مدلول العموم بعد التخصيص أقل الجمع عند طائفة من الأصوليين. فهل لابد أن يكون الباقي ثلاثة أو يكفي اثنان، هذه من ثمرات هذه المسألة.

إذا تقرر هذا فإن أقل الجمع قد اختلف فيه عند الأصوليين على أقوال:

القول الأول: أن أقل الجمع ثلاثة، وهذا هو قول جماهير أهل العلم واستدلوا على ذلك بوجود الإجماع من أهل اللغة فإنهم يقسمون الكلام باعتبار الإفراد والتثنية والجمع، إلى ثلاثة أقسام: مفرد: كرجل. ومثنى: كرجلين. وجمع: كرجال. ولذلك لا يصححون وصف الجمع بالمثنى، ولا العكس، وهكذا أيضاً يصححون كلام الرجل عندما ينفي وصف الجمع بالتثنية كما في قوله: ليس الرجلان رجالاً.

قَالُوا: ﴿هَـٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾ [الحج: ١٩]، ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩]، ﴿نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟﴾ [ص: ٢١]، وَكَانَا اثْنَيْنِ، ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] ....

القول الثاني: أن أقل الجمع اثنان، وقد اختاره بعض الشافعية والمالكية واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول قوله تعالى: ﴿هَـٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾ [الحج: ١٩] فإن قوله: خصمان: مثنى، ومع ذلك أعاد إليه ضمير الجمع في قوله: اختصموا، ولم يقل: اختصما، فدل ذلك على أن الاثنين جمع.

وأجيب عن هذا بأن ضمير الجمع هنا لم يعد إلى مفرديه وإنما عاد إلى جماعتين وطائفتين فقوله: ﴿هَـٰذَانِ خَصْمَانِ﴾ [الحج: ١٩] يعني طائفتين، لذلك قالوا: إن الآية نزلت في ثلاثة من المسلمين قاتلوا ثلاثة من المشركين[1].

الدليل الثاني لهم: قوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩] حيث أعاد ضمير الجمع في قوله: اقتتلوا، إلى (طائفتان)، فدل ذلك على أن الاثنين جمع وإلا لما صح أن يرجع ضمير الجمع إلى الاثنين.

وأجيب عن هذا بأن لفظ: طائفة، يشمل مجموعة من الناس ومن ثم فقد أعاد إليه ضمير الجمع باعتبار الأفراد.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١] وهما رجلان فأعاد ضمير الجمع في قوله: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا۟﴾ إلى الاثنين.

وأجيب عن هذا بأن لفظة: الخصم تطلق على المجموع، ومن ثم فإنه أعاد إليهما ضمير الجمع باعتبار صلاحية هذا اللفظ لدخول أفراد عديدة تحته.

---

(١) أخرجه البخاري(٣٩٦٦) ومسلم(٣٠٣٣).

وَحَجَبَ الْأُمَّ إِلَى السُّدُسِ بِأَخَوَيْنِ، وَهُمَا فِي الْآيَةِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ، الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ، وَمَعْنَى الْجَمْعِ حَاصِلٌ فِي التَّثْنِيَةِ، وَهُوَ الضَّمُّ.

الدليل الرابع لهم: قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] فهنا قلوب: جمع، مع أنهما قلبان فقط فعبر بالجمع عن اثنين.

وأجيب عن هذا بأنه قد جمع: قلوب، لرغبة الشارع بعدم وجود تثنيتين في كلمة واحدة،لأن الضمير في قوله: (قلوبكما) مثنى وبالتالي لم يحسن أن يثني مرتين فاكتفى بالتثنية للفظة الأخيرة عن تثنية الأول.

ويمكن أن يجاب عن الاستدلال بهذه الآية بأن يقال بأن هذه الآية فيها قرينة تدل على أن الجمع يراد به المثنى و النزاع في المسألة فيما لا قرينة فيه، فالكلام في الحقائق لا في أنواع المجاز.

الدليل الخامس لهم:قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] حيث قرر الله أنه إذا وجد الإخوة فإنهم يحجبون الأم من الثلث إلى السدس وقد وقع الاتفاق على أن الاثنين يحجبان الأم إلى السدس، فدل ذلك على أن الاثنين يدخلان في قوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ فدخل الاثنان في لفظ الجمع مما يدل على أن الاثنين يدخلان في لفظ الجمع في جميع المواطن.

وأجيب عن هذا بأن هذه المسألة فيها دليل خاص صرف اللفظ عن ظاهره وهو الجمع إلى التثنية، والكلام فيما لا دليل فيه وبقي على ظاهره.

ولذلك لما جاء ابن عباس واعترض على عثمان وقال:إن الله قال: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] وأنتم تحجبون بالاثنين وإنما مقتضى الآية أنه لا يحجب إلا بالثلاثة، قال ابن عباس: هذا خلاف لغة العرب، ولم

وَأُجِيبَ: بِأَنَّ الْخَصْمَ وَالطَّائِفَةَ يَقَعَانِ عَلَى الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ أَوْ جَمَعَ ضَمِيرَ الطَّائِفَتَيْنِ بِاعْتِبَارِ أَفْرَادِهِمَا، وَ ﴿قُلُوبُكُمَا﴾ تَثْنِيَةٌ مَعْنَوِيَّةٌ فِرَارًا مِنِ اجْتِمَاعِ تَثْنِيَتَيْنِ فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَوْلَا الْإِجْمَاعُ لَاعْتُبِرَ فِي حَجْبِ الْأُمِّ ثَلَاثَةٌ، كَمَذْهَبِ ابْنِ عَبَّاسٍ؛ وَلَمَّا قَالَ لِعُثْمَانَ: «لَيْسَ الْأَخَوَانِ إِخْوَةً فِي لِسَانِ قَوْمِكَ»[1]، احْتَجَّ بِالْإِجْمَاعِ، وَمَا مَنَعَ وَالِاثْنَانِ جَمَاعَةٌ فِي حُصُولِ الْفَضِيلَةِ حُكْمًا لَا لَفْظًا، إِذِ الشَّارِعُ يُبَيِّنُ الْأَحْكَامَ لَا اللُّغَاتِ، وَالْآخَرُ قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ أَوْ طَرْدٌ لِلِاشْتِقَاقِ، وَهُمَا مَمْنُوعَانِ.

يقل له عثمان ﷺ: فهمك خاطئ، فلغة العرب تدل على ذلك، وإنما قال: تركت مقتضى اللغة لوجود دليل خاص وهو فعل النبي ﷺ وإجماع من قبلي على تأويل هذا اللفظ وجعله يدل على الاثنين.

الدليل السادس لهم: قول النبي ﷺ لعثمان ﷺ: «**الاثنان وما فوقهما جماعة**»[2] فجعل الاثنين جماعة مما يدل على أن الاثنين أقل الجمع.

وهذا الاستدلال فيه نظر من عدد من الوجوه:

أولها: أن هذا اللفظ لم يصح إثباته عن النبي ﷺ.

وثانيها: أن هذا ليس في تقرير أحكام اللغات وما يصح لغة، وإنما هو في تقرير الإحكام الشرعية فيما يكون جماعة في الصلاة وليس فيما يكون جمعاً في لغة العرب.

الدليل السابع لهم: قالوا: إن معنى الجمع في لغة العرب: الضم، والضم يتحقق بضم واحد إلى واحد، فدل ذلك على أن الاثنين جمع، وذلك لحصول الضم فيهما.

---

(١) أخرجه الحاكم(٤/ ٣٧٢) والبيهقي(٦/ ٢٢٧).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٩٧٢) وضعفه الألباني، وينظر طرقه في إرواء الغليل(٢/ ٢٤٨).

....

وأجيب عن هذا بأن هذا قياس في اللغة والقياس في اللغة لا يصح عند جماهير الأصوليين، ثم هو طرد للاشتقاق بدون وجود المقتضي له، وهذا ممنوع عند جماهير أهل الأصول.

الثَّانِيَةُ: الاِعْتِبَارُ فِيمَا وَرَدَ عَلَى سَبَبٍ خَاصٍّ بِعُمُومِهِ خِلاَفًا لِلْمَالِكِيَّةِ وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

هذه المسألة واردة فيما إذا كان هناك لفظ عام، وكان ورود هذا اللفظ العام بسبب واقعة معينة، فهل نلتفت إلى السبب فنخص الحكم بسببه فقط؟ أو نلتفت إلى اللفظ العام فنعمل هذا الحكم فنجعله في جميع الأفراد؟

إذا كان السبب متعلقاً بشخص بذاته فإنه قد اتفق العلماء على أنه يحمل اللفظ على العموم وأنه لا عبرة للسبب الخاص حينئذ، ولذلك اتفقوا على أن الألفاظ العامة الواردة في أسباب خاصة في أعيان أنها تفيد العموم؛ لكن إذا كان سبب الخطاب ورد في جنس ولم يرد في عين، فهل نخصص الحكم في هذا الجنس أو نعممه باعتبار عموم اللفظ؟ فالكلام فيما ورد من الألفاظ العامة نتيجة سبب خاص في جنس فهل يخص الحكم بذلك الجنس أو يعم جميع الأفراد ولو من غير ذلك الجنس؟

اختلف أهل الأصول على قولين:

القول الأول: أنه يلتفت إلى اللفظ العام ولا يخص بسببه فقط وهذا قول جماهير أهل الأصول، واستدلوا عليه: بأدلة منها:

الدليل الأول: أن الدليل والحجة هي في لفظ الشارع، ولفظ الشارع عام وليس خاصاً، ومن ثم نعمل بلفظ الشارع.

الدليل الثاني: أن كثيراً من الأحكام الشرعية والألفاظ العامة وردت في أسباب خاصة ومع ذلك وقع الاتفاق على أنه يجري الحكم في العموم ولا يخص بسببه الخاص، واستدلوا على ذلك بآية الظهار كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم﴾ [المجادلة: ٢] فإن لفظة: الذين، من ألفاظ العموم لأنها اسم جمع

لَنَا: الْحُجَّةُ فِي لَفْظِ الشَّارِعِ لَا فِي سَبَبِهِ، وَأَكْثَرُ أَحْكَامِ الشَّرْعِ الْعَامَّةِ وَرَدَتْ لِأَسْبَابٍ خَاصَّةٍ، كَالظِّهَارِ فِي أَوْسِ بْنِ الصَّامِتِ[١]، وَاللِّعَانِ فِي شَأْنِ هِلَالِ بْنِ أُمَيَّةَ[٢].

قَالُوا: لَوْلَا اخْتِصَاصُ الْحُكْمِ بِالسَّبَبِ، لَجَازَ إِخْرَاجُهُ بِالتَّخْصِيصِ، وَلَمَا نَقَلَهُ الرَّاوِي لِعَدَمِ فَائِدَتِهِ. وَلَمَا أَخَّرَ بَيَانَ الْحُكْمِ إِلَى وُقُوعِهِ، وَلِأَنَّهُ جَوَابُ سُؤَالٍ؛ فَتَجِبُ مُطَابَقَتُهُ لَهُ.

معرف بـ(ال) الجنسية أو لأنها اسم موصول على الخلاف بين الأصوليين، وعلى ذلك اتفق أهل العلم على أنها عامة في كل المظاهرين مع أنها نزلت في سبب خاص وواقعة معينة، لكن شخصي وليس نوعياً.

القول الثاني: أنه إذا ورد اللفظ العام في سبب خاص فإننا نجري اللفظ العام في السبب الخاص فقط، وإما ما عداه من الأجناس التي يشملها اللفظ العام فإننا لا نجرى العموم فيها، وقال به بعض المالكية وبعض الشافعية واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: أنه لو كان الحكم عاماً لجاز أن يأتي دليل يخصص السبب من اللفظ العام لكن السبب لا يجوز تخصيصه من اللفظ العام بالاتفاق، فدل ذلك على أن اللفظ العام لا يحمل إلا على السبب الخاص.

وأجيب عن هذا أن محل السبب هو الذي من أجله ورد الحكم، فكوننا لا نجيز تخصيص السبب من اللفظ العام لكون تناول اللفظ العام لسببه من باب القطعيات لا يعني أن يكون اللفظ العام لم يدل على بقية الأفراد بطريق الظن لا بطريق القطع.

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٢١٤) والنسائي(٦/١٦٨) وابن ماجه(٢٠٦٣).

(٢) أخرجه البخاري(٤٧٤٧) من حديث ابن عباس، وأخرجه مسلم(١٤٩٦) من حديث أنس.

قُلْنَا: السَّبَبُ أَخَصُّ بِالْحُكْمِ مِنْ غَيْرِهِ؛ فَلاَ يَلْزَمُ جَوَازُ تَخْصِيصِهِ، وَفَائِدَةُ نَقْلِ السَّبَبِ بَيَانُ أَخَصِّيَّتِهِ بِالْحُكْمِ، وَمَعْرِفَةُ تَارِيخِهِ بِمَعْرِفَةِ تَارِيخِهِ، وَتَوْسِعَةُ عِلْمِ الشَّرِيعَةِ. وَالتَّأَسِّي بِوَقَائِعِ السَّلَفِ، وَتَأْثِيرُ نَقْلِهِ شُبْهَةٌ فِي وُقُوعِ مِثْلِ هَذَا الْخِلاَفِ. وَهُوَ رَحْمَةٌ وَاسِعَةٌ، وَتَخْفِيفٌ. إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

قال المؤلف: السبب أخص بالحكم من غيره: فعندنا سبب الخطاب العام يتناوله الخطاب العام بطريق قطعي ولذلك لا يجوز تخصيصه، فلا يلزم من جواز تخصيص بقية الأفراد أن اللفظ لا يدل عليها.

الدليل الثاني لهم: قالوا لو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لما نقل الراوي السبب الخاص، لكن الراوي نقل السبب الخاص مما يدل على أن اللفظ العام يختص بسببه الخاص فقط، وإلا لما كان هناك فائدة من نقل السبب الخاص. وأجيب عن هذا بأن هذا الاستدلال خطأ؛ وذلك لأن هناك فوائد أخرى غير ما ذكرتم منها أن تناول اللفظ العام لسببه يكون من باب القطعيات ومن ثم لا يجوز أن نخصص صورة السبب من اللفظ العام.

قال: وفائدة نقل السبب بيان أخصيته بالحكم: بحيث لا نجيز تخصيص السبب من اللفظ العام، وكذلك فيه معرفة التاريخ، وفيه التوسع في علم الشريعة، وفيه أيضاً التأسي فيما وقع من السلف من وقائع، ثم بعد ذلك قد يقع هناك خلاف بسبب نقل السبب والشريعة تتطلع إلى وجود الخلاف لأنه رحمة واسعة وتخفيف.

وهذا الجواب فيه نظر لأن الشريعة قد دلت على أن الأصل في الاختلاف أنه يناقض الرحمة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩] فدل ذلك على أن الاختلاف ليس من الرحمة في شيء.

وَتَأْخِيرُ بَيَانِ الْحُكْمِ إِلَى وُقُوعِ السَّبَبِ مِنْ مُتَعَلِّقَاتِ الْعِلْمِ الْأَزَلِيِّ؛ فَلاَ يُعَلَّلُ، كَتَخْصِيصِ وَقْتِ إِيجَادِ الْعَالَمِ بِهِ، وَإِلَّا انْتَقَضَ بِالْأَحْكَامِ الابْتِدَائِيَّةِ الْخَالِيَةِ عَنْ أَسْبَابٍ لَمَّا اخْتَصَّتْ بِوَقْتٍ دُونَ مَا قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ.

الدليل الثالث لهم: قالوا لو كانت العبرة بعموم اللفظ لما أخر إنزال اللفظ العام إلى وقوع الصورة الخاصة، لكن لـمّا أخر إنزاله إلى وقوع الصورة الخاصة دل ذلك على اختصاص الحكم بالصورة الخاص.

وأجيب عن هذا بأن لله عز وجل حِكماً ومقاصد في وقت إنزال الأحكام الشرعية، فقد ينزلها بسبب وقد ينزلها بغير سبب ولا يدل هذا على اختصاص الحكم بصورة السبب، ومن فوائد ذلك بقاء هذه الأحكام في الأذهان، فإنه إذا كان اللفظ العام قد نزل على سبب وكان ذلك السبب مشاهداً عند الناس بقيت الواقعة في أذهان الناس وعرف الناس مدلول اللفظ العام.

قال المؤلف: وتأخير بيان الحكم إلى وقوع السبب من متعلقات العلم الأزلي: يقول هذا ناتج عن علم الله الأزلي وحينئذ لا يصح أن يعلل به، كتخصيص إيجاد العالم بوقت مخصص وإلا انتقض بالأحكام الابتدائية التي ليس فيها أسباب.

فقوله هنا: العلم الأزلي: قد يفهم منه أنه من مذهب الأشاعرة الذين يرون أن علم الله كله أزلي، وأنه ليس هناك شيء من أفراد العلم حادثة.

أما أهل السنة فيقولون: علم الله بالوقائع على نوعين،وكلا النوعين شامل لجميع الوقائع:

وَالْوَاجِبُ تَنَاوُلُ الْجَوَابِ مَحَلَّ السُّؤَالِ، وَالسَّبَبِ، لَا الْمُطَابَقَةِ الْمُدْعَاةِ إِذْ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَقْصِدَ الشَّارِعُ بِالزِّيَادَةِ عَنْ مَحَلِّ السَّبَبِ تَمْهِيدَ الْحُكْمِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ أَوْ تَقْرِيرَهُ.

النوع الأول: علم أزلي، كما في قوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ﴾ [المزمل: ٢٠].

النوع الثاني: العلم بالوقائع بعد وقوعها وهو علم آخر غير العلم الأول، وكل واقعة يتعلق بها العِلمان كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ﴾ [التوبة: ١٦] ولذلك نجد الأشاعرة يؤولون هذه الآية فيقولون: المراد ليجازي، أو غير ذلك من التأويلات.

الدليل الأخير لهم: قالوا: الواقعة خاصة فالسؤال خاص فحينئذ لابد أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال فيكون خاصاً.

وأجيب بأنه لا يصح قولكم: يجب التساوي بين السؤال والجواب في العموم والخصوص، بل يجوز أن يكون السؤال خاصاً والجواب عاماً يشمل محل السؤال وغيره.

فقال: والواجب تناول الجواب محل السؤال: يعني تناول الجواب محل السؤال هذا هو الواجب، لكن لا يجب أن يكون هناك مطابقة إذ لا يمتنع أن يكون الجواب أعم من السؤال من أجل بيان أحكام جديدة، ولذلك نجد الشارع في مرات يُسأل عن واقعة خاصة، ويأتي بأحكام أخرى، ولذلك نجد النبي ﷺ سئل عن ماء البحر فقال: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»[1] فأتى

---

(١) أخرجه أبو داود(٨٣) والترمذي(٦٩) والنسائي(١/ ٥٠) وابن ماجه(٣٨٦).

كَمَا إِذَا قِيلَ: زَنَى أَوْ سَرَقَ فُلَانٌ؛ فَقَالَ: مَنْ زَنَى فَارْجُمُوهُ، وَمَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوهُ.

بزيادة حكم، ولذلك أيضاً لو قيل: زنى فلان. فقال: من زنى فارجموه. فإنه يحمل على العموم ولا يخص بفلان، وهذا خارج محل النزاع، لأن السبب ليس في جنس وإنما في عين واحدة.

الثَّالِثَةُ: نَحْوُ: نَهَى رَسُولُ الله ﷺ، عَنْ الْمُزَابَنَةِ وَقَضَى بِالشُّفْعَةِ، يَعُمُّ، خِلاَفًا لِقَوْمٍ.

لَنَا: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ السَّلَفِ عَلَى التَّمَسُّكِ فِي الْوَقَائِعِ بِعُمُومِ مِثْلِهِ أَمْرًا وَنَهْيًا وَتَرْخِيصًا. وَهُمْ أَهْلُ اللُّغَةِ.

قَالُوا: قَضَايَا أَعْيَانٍ فَلاَ تَعُمُّ،.................................

المسألة الثالثة: إذا حكى الصحابي الواقعة التي وقعت في عهد النبوة بلفظ العموم فهل نحمله على العموم أو نحمله على الخصوص؟

مثال ذلك قول الصحابي: «نهي النبي ﷺ عن المزابنة»(١) فالنبي ﷺ نهي عن المزابنة في واقعة، فجاء الصحابي فتصرف في النقل فنقل هذه الواقعة بالمعنى، ثم حكاها بلفظ عام، ومثال آخر عندما حكى الصحابي الواقعة وقال: «قضى بالشفعة فيما لم يقسم»(٢). فالراوي رأى النبي ﷺ قضى بالشفعة في قضية واحدة فحكى هذه القضية الواحدة بلفظ العموم، فهل هذا اللفظ يدل على العموم أو لا؟

جماهير أهل الأصول يقولون: هذا اللفظ يدل على العموم، واستدلوا عليه بإجماع الصحابة ومن تبعهم على الاستدلال بهذه الألفاظ على العموم، هم يقولون: إذا قال الصحابي إن النبي ﷺ رخص في السلم فإن الصحابة أجمعوا على الاستدلال به على العموم وهكذا في بقية الألفاظ.

القول الثاني: قال به طائفة قليلة من أهل الأصول، قالوا: لا نحمل هذا على العموم، لأن هذه القضية في الأساس قضية عين، ومن ثم لا نحملها على

---

(١) سبق تخريجه ص(١٨٦).

(٢) سبق تخريجه ص(٤٥٧).

ثُمَّ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ خَاصٌّ فَوَهَمَ الرَّاوِي، وَالْحُجَّةُ فِي الْمَحْكِيِّ، لَا فِي لَفْظِ الْحَاكِي.

قُلْنَا: قَضَايَا الْأَعْيَانِ تَعُمُّ بِمَا ذَكَرْنَاهُ، وَبِحُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ الْوَهْمِ..

جميع الأفراد، لأنه يحتمل أن يكون هذا الحكم خاصاً في هذه القضية.

وقالوا أيضاً: **يحتمل أنه خاص فوهم الراوي...**: أي أن الراوي توهم أن هذه القضية عامة فنقلها بصيغة العموم، والحجة ليست في كلام الراوي ولكنها في كلام النبي ﷺ وحكمه في قضية واحدة، ومن ثم لا نحمل هذا اللفظ على العموم.

وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في المسألة التي قبلها، وهذا معنى قول المؤلف: قضايا الأعيان تعم بما ذكرنا: يعني أن الأصل أن القضية المتعلقة بشخص تعم كل من كان مماثلاً له في هذه القضية لأن الشريعة لم تأت بالأحكام في أشخاص وإنما أتت بها في عموم الناس.

الجواب الثاني: أن النبي ﷺ قال: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، فحينئذ إذا وردنا حكم خاص بواحد فإننا نعممه على جميع الأفراد. وقد تقدم أن هذا الحديث لا أصل له ولا إسناد يحكم به عليه[1].

والجواب على الاستدلال الثاني القائل بأنه قد يكون وهم الراوي فنقل الواقعة بصيغة العموم وهي خاصة.

نقول: هذا خلاف الأصل، لأن الأصل أن الصحابة متيقظون وفاهمون

---

(١) سبق ص(٤٥٧).

وَالْحُجَّةُ فِي عُمُومِ اللَّفْظِ كَمَا سَبَقَ. وَلَا احْتِمَالَ لِلْإِجْمَاعِ الْمَذْكُورِ، وَلِأَصَالَةِ عَدَمِهِ.

فلا نحكم عليهم بالوهم إلا بورود دليل.

وقولكم: الحجة في المحكي.

نقول: الحجة في عموم لفظ الرواية كما تقدم في المسألة التي قبلها.

وقولكم: يحتمل أنه خاص.

نقول: هذا الاحتمال لا قيمة له لعدم الدليل عليه، ولوجود الإجماع على تعميم الحكم في هذه الألفاظ، ولأن الأصل أن الصحابي ثقة، ومن أهل اللغة، فلا يحكي بلفظ العموم إلا ما كان مفيداً للعموم.

الرَّابِعَةُ: خِطَابُ النَّاسِ، وَالْمُؤْمِنِينَ، وَالْأُمَّةِ، وَالْمُكَلَّفِينَ يَتَنَاوَلُ الْعَبْدَ لِأَنَّهُ مِنْهُمْ. وَخُرُوجُهُ عَنْ بَعْضِ الْأَحْكَامِ لِعَارِضٍ، كَالْمَرِيضِ، وَالْمُسَافِرِ، وَالْحَائِضِ. وَيَدْخُلُ النِّسَاءُ فِي خِطَابِ النَّاسِ، وَمَا لَا مُخَصِّصَ لِأَحَدِ الْقَبِيلَيْنِ فِيهِ، كَأَدَوَاتِ الشَّرْطِ دُونَ مَا يَخُصُّ غَيْرَهُنَّ، كَالرِّجَالِ وَالذُّكُورِ. أَمَّا نَحْوُ: الْمُسْلِمِينَ، ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فَلَا يَدْخُلْنَ فِيهِ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ وَالْأَكْثَرِينَ، خِلَافًا لِلْقَاضِي، وَابْنِ دَاوُدَ، وَبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ، فَإِنْ أَرَادُوا بِدَلِيلٍ خَارِجٍ أَوْ قَرِينَةٍ فَاتِّفَاقٌ. وَإِلَّا فَالْحَقُّ الْأَوَّلُ.

هذه المسألة بحث فيها المؤلف ما يتعلق بطائفتين:

الطائفة الأولى: المماليك، هل يدخلون في الخطاب العام في قوله، الناس و المؤمنين والأمة والمكلفين،أو لا يدخلون؟

والصواب أن المماليك يدخلون في هذه الألفاظ، لأن هذا هو الأصل، وهو قول جماهير العلماء، لأن المماليك من الناس ومن المؤمنين.

فإن قال قائل:إن المماليك قد خرجوا عن أحكام الناس في بعض الوقائع كقوله تعالى:﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

قلنا: هذا الخروج إنما خرج لدليل خاص وإلا فالأصل أن يكون الخطاب العام شاملاً للمماليك، كما أن المريض يدخل في لفظ: الناس، والمؤمنين والأمة، لكنه في بعض المواطن يخرج بدليل خاص، فهكذا للمماليك.

الطائفة الثانية في هذه المسألة: النساء. هل يدخلن في اللفظ العام أو لا؟
نقول:اللفظ العام على أنواع:

النوع الأول: لفظة: الناس فهذه يدخل فيها الذكور والنساء بلا إشكال.

النوع الثاني: ما لا يختص بالذكور فقط مثل أدوات الشرط. وكان الأولى

لَنَا: الْقَطْعُ بِاخْتِصَاصِ الذُّكُورِ بِهَذِهِ الصِّيَغِ لُغَةً، وَقَوْلُ أُمِّ سَلَمَةَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا بَالُ الرِّجَالِ، ذُكِرُوا وَلَمْ تُذْكَرِ النِّسَاءُ»؛ فَنَزَلَ: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]؛ فَفَهِمَتْ عَدَمَ دُخُولِهِنَّ فِي لَفْظِ الْمُؤْمِنِينَ وَهِيَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ، وَإِلَّا لَمَا سَأَلَتْ، وَلَكَانَ ﴿وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ وَنَحْوُهُ تَكْرَارًا.

أن يقول: كأسماء الشرط لعدم إرادة حروف الشرط، وأسماء الشرط مثل: مَنْ، في قوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] الأصل أن النساء يدخلن في هذا الخطاب.

النوع الثالث: ما وضع أصالة للرجال فهل يدخل النساء فيه؟ ومن أمثلة ذلك لفظ: المسلمين، وواو الجماعة. فالنساء يختصصن بألفاظ مماثلة لهذه الألفاظ فيقال: المسلمات، ويقال: قلن، واشربن، فهل إذا وردنا خطاب موجه للذكور فهل يدخل النساء فيه أو لا؟

نقول: إن كان هناك قرينة أو دليل خارجي يدل على أن النساء يدخلن أو لا يدخلن عمل بتلك القرينة، أما إذا لم يوجد قرينة فحينئذ هل يدخل النساء في الخطاب الموضوع أصالة للرجال أو لا يدخلن؟

اختلف أهل الأصول فيه على قولين:

الأول: أن النساء يدخلن في هذا الخطاب، وهو قول أكثر الأصوليين خلافاً لما حكاه المؤلف. ويدل على ذلك أدلة:

الدليل الأول: إجماع الصحابة ومن بعدهم على أن النساء يدخلن في الخطاب الموجه للذكور مثل الجمع المذكر السالم.

الدليل الثاني: أنه إذا اجتمع شيئان متماثلان فإن لغة العرب تجمع بينهما في لفظ واحد وتغلب أحد اللفظين على الآخر ولذلك قالوا: القمران والعمران، ونحو ذلك.

قَالُوا: مَتَى اجْتَمَعَا، غُلِّبَ الْمُذَكَّرُ. وَلَوْ أَوْصَى لِرِجَالٍ وَنِسَاءٍ، ثُمَّ قَالَ: أَوْصَيْتُ لَهُمْ، دَخَلْنَ، وَأَكْثَرُ خِطَابِ الله تَعَالَى لِلْقَبِيلَيْنِ بِالصِّيَغِ الْمُذْكُورَةِ.

قُلْنَا: بِقَرَائِنَ، لِشَرَفِ الذُّكُورِيَّةِ، وَالْإِيصَاءِ الْأَوَّلِ.

الدليل الثالث: أنه لو أوصى لرجال ونساء ثم قال: أوصيت لهم،فإن النساء يدخلن.

الدليل الرابع: أن أكثر الخطابات الشرعية موجهة للذكور مع الاتفاق على شمول هذه الخطابات للنساء.

القول الثاني: أن النساء لا يدخلن في مثل هذه الخطابات واستدلوا عليه بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن لفظ الذكور في لغة العرب موضوع للذكور ولا يصح إدخال النساء فيه إلا بدليل.

وهذا الاستدلال فيه نظر، لأن المخالف ينازعهم ويقول: إن لغة العرب تقتضي دخول النساء في هذا اللفظ.

الدليل الثاني: قول أم سلمه:يا رسول الله ما بال الرجال يذكرون في القرآن ولم تذكر النساء[1] فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] ففهمت أم سلمة أن النساء لا يدخلن في هذا اللفظ.

وهذا الاستدلال فيه نظر فإنها أرادت التخصيص على النساء في الخطابات الشرعية، ولم ترد أن النساء لا يدخلن في مثل هذا الخطاب.

---

(١) أخرجه أحمد(٦/٣٠١) والنسائي في الكبرى(٦/٤٣١) والحاكم (٢/٤٥١).

....

الدليل الثالث لهم: أن الله عز وجل قال: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] فعطف المسلمات على المسلمين، والعطف يقتضي المغايرة فدل ذلك على أن المسلمات لا يدخلن في لفظ المسلمين.

وهذا الاستدلال فيه نظر لأنه في لغة العرب يعطف الخاص على العام كما في قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨] فعطف النخل والرمان على الفاكهة، فالعطف يقتضي عدم المطابقة بين المعطوف والمعطوف عليه لكن لا يقتضي المغايرة من كل وجه ولذلك قال: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾[البقرة: ٩٨] مع أن جبريل وميكال من الملائكة وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٧٧] فعطف الصلاة على العمل الصالح وهي جزء منه.

هذا ما يتعلق بهذه المسألة، والذي يظهر أن الخطاب العام الوارد بصيغة المذكر يشمل النساء ما لم يرد دليل يدل على خلاف ذلك.

الْخَامِسَةُ: الْعَامُّ بَعْدَ التَّخْصِيصِ حُجَّةٌ ....

ذكر المؤلف هنا المسألة الخامسة من مسائل العموم وذلك أنه إذا ورد خطاب عام ثم ورد بعد هذا الخطاب العام مخصص يخصص بعض الأفراد بحكم مخالف للحكم العام، فحينئذ هل يبقى العام بعد التخصيص حجة أو لا يصح الاستدلال والاحتجاج بالعام؟

مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] لفظة: المطلقات لفظ عام لأنها جمع معرف بال الجنسية فتفيد العموم، فيجب على كل مطلقة أن تكون عدتها ثلاثة قروء.

ثم بعد ذلك ورد تخصيصات كما في المطلقة قبل الدخول بها، كما في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩] وكما في الحامل والصغيرة والآيسة فإن الله قد جعل عدة الحامل وضع الحمل كما في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] وهكذا في الصغيرة والآيسة جعل عدتهن ثلاثة أشهر. فهذا العام وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ قد خصص بهذه المخصصات، فهل يبقى حجة بعد ورود التخصيص عليه أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: أن العام بعد التخصيص يبقى حجة، وهو قول جماهير أهل العلم من الأصوليين وغيرهم، واستدلوا على ذلك بأدلة أشهرها دليلان:

الدليل الأول: أن الصحابة قد اجمعوا على الاستدلال بالنصوص العامة

خِلاَفًا لِأَبِي ثَوْرٍ[1]، ....

مع أن أكثر العمومات قد ورد عليه تخصيص، ويمكن أن يقال في هذا الدليل أن الصحابة قد أجمعوا على التمسك بالعمومات المخصوصة، وإجماع الصحابة من الحجج الشرعية القاطعة.

الدليل الثاني: استصحاب حال كون العام حجة، فإن العام قبل التخصيص كان حجة بالإجماع، فبعد ورود التخصيص عليه يبقى على ما كان عليه من الحجية، لأن التخصيص إنما رفع بعض الأفراد فيبقى الباقي على الأصل من دلالة اللفظ العام عليه.

ويمكن أن يستدل بأدلة أقوى من هذا الدليل الأخير حجة منها: أن القرآن قد نزل بلغة العرب، والعرب تحتج بالعام بعد تخصيصه في كلامها.

وكذلك يمكن أن يقال: إن النصوص الدالة على العمل بالكتاب والسنة تشمل العام بعد التخصيص في مثل قول الله جل وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩] فإن من ضمن ما يشمله هذا الدليل العموم الذي ورد عليه تخصيص، وكما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧] ومما أتى به النبي ﷺ العام المخصوص.

القول الثاني في المسألة: أن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة وهو منسوب لأبي ثور وعيسى بن أبان، وكثير من أهل العلم يشكك في هذا القول ويرى أنه لا تصح نسبته إلى هذين الإمامين، وبعض الحنفية يقول: إن عيسى بن

---

(١) أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي، فقيه شافعي، له رواية، وله مصنفات في الأحكام جمع فيها بين الحديث والفقه، توفي ببغداد سنة ٢٤٠هـ. ينظر: الثقات(٨/٧٤) تاريخ بغداد(٦/٦٥) وفيات الأعيان(١/٢٦) طبقات الشافعية الكبرى(٢/٧٤).

وَعِيسَى بْنِ أَبَانٍ[1].

لَنَا: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّمَسُّكِ بِالْعُمُومَاتِ، وَأَكْثَرُهَا مَخْصُوصٌ، وَاسْتِصْحَابُ حَالِ كَوْنِهِ حُجَّةً.

قَالُوا: صَارَ مُسْتَعْمَلاً فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ؛ فَهُوَ مَجَازٌ، ثُمَّ هُوَ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الْبَاقِي، وَأَقَلِّ الْجَمْعِ وَمَا بَيْنَهُمَا. وَلَا مُخَصِّصَ فَالتَّخْصِيصُ تَحَكُّمٌ.

قُلْنَا: لَا مَجَازَ، إِذِ الْعَامُّ فِي تَقْدِيرِ أَلْفَاظٍ مُطَابِقَةٍ لِأَفْرَادِ مَدْلُولِهِ؛ فَسَقَطَ مِنْهَا بِالتَّخْصِيصِ طِبْقَ مَا خُصِّصَ مِنَ الْمَعْنَى؛ فَالْبَاقِي مِنْهَا وَمِنَ الْمَدْلُولِ مُتَطَابِقَانِ تَقْدِيرًا؛ فَلَا اسْتِعْمَالَ فِي غَيْرِ الْمَوْضُوعِ؛ فَلَا مَجَازَ.

أبان يقول: إن العام الذي ورد عليه مخصص قطعي هو الذي لا يستدل به، بخلاف العام الذي ورد عليه مخصص ظني، والمقصود أن في نسبه هذا القول لهذين الإمامين خلافاً بين أهل العلم.

إذا تقرر ذلك فإن الأصوليين المتأخرين حاولوا أن يستدلوا لهذا القول بأدلة منها:

الدليل الأول: قالوا: إن الأصل في اللفظ العام أن يكون شاملاً مستغرقاً لجميع الأفراد فإذا خصص فإنه لا يستعمل في جميع الأفراد، ومن ثم فإن العام بعد التخصيص يصبح مستعملاً في غير ما وضع له ويكون مجازاً، والأصل أن المجاز لا يعمل به إلا بدليل.

الدليل الثاني: أن العام بعد التخصيص محتمل الدلالة قد يراد به أقل

---

(١) أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة، فقيه حنفي، ولي القضاء في البصرة، ومات بها سنة ٢٢١هـ. ينظر: الأنساب للسمعاني(٤/٤٣٢) سير أعلام النبلاء(١٠/٤٤٠) طبقات الحنفية ص(٤٠١).

قَالُوا: الْبَحْثُ لَفْظِيٌّ لُغَوِيٌّ.

الجمع وقد يراد به بقية الأفراد بعد التخصيص، وقد يراد به نسبة بين هذين الأمرين، فمن ثم لا يصح لنا أن نحمله على هذه الاحتمالات الثلاثة إلا بدليل، ولا يوجد دليل يدل على أحد هذه الاحتمالات، فإذا كان اللفظ محتملاً لم يجز الاحتجاج به.

الدليل الثالث: أن العام بعد التخصيص لم يرد عن العرب الاستدلال به، وهذه المسألة مسألة لفظية لغوية، ومن ثم لا يصح لكم أن تستدلوا بإجماع الصحابة ولا بالاستصحاب ولا بدلالة النصوص.

وأجيب عن الدليل الأول: بأنه لا مجاز في هذا اللفظ، بل هذا لفظ مستعمل في بعض ما وضع له فلا يكون من باب المجاز، لأن العام يدل على أفراده من جهة المطابقة فإذا خصص بعض الأفراد فإن اللفظ يبقى على دلالته السابقة فيدل على بقية الأفراد، فالباقي مدلول عليه بذات اللفظ من جهة الحقيقة لا من جهة المجاز. ويمكن أن يقال هنا: إن المجاز قد ورد معه دليل وهو دليل التخصيص، والمجاز متى ورد دليل يعينه ويوضح المراد منه فإنه يجب العمل به.

أما الاستدلال بأن هذا اللفظ متردد، فيمكن أن يجاب عنه بأن هذا التردد لا نسلمه بل هو يدل على الباقي ولا يصح حمله على أقل الجمع أو على ما بين الحالين إلا بدليل، وهذا الاستدلال الثاني لكم هو استدلال بقولكم فقط ولا يصح لكم أيها المخالفون الاستدلال على مخالفكم بقولكم الذي لا يوافقكم عليه مخالفوكم.

وأما قولكم بأن البحث لفظي لغوي ومن ثم لا يصح الاستدلال فيه بإجماع الصحابة و بدلالة النصوص ولا بالاستصحاب .

قُلْنَا: بَلْ حُكْمِيٌّ عَقْلِيٌّ، وَإِلَّا فَعَمَّنْ نُقِلَ مِنَ الْعَرَبِ، أَوْ فِي أَيِّ دَوَاوِينِ اللُّغَةِ هُوَ؟ ثُمَّ دَعْوَاكُمُ الْمَجَازَ مَجَازٌ، وَإِلَّا فَحَقِيقَةُ الْمَجَازِ فِي الْمُفْرَدَاتِ الشَّخْصِيَّةِ، وَفِي الْمُرَكَّبَاتِ الْإِسْنَادِيَّةِ خِلَافٌ سَبَقَ لَا فِي الْعَامَّةِ وَالْجُمُوعِ.

فنقول في الجواب عن هذا: هذا لا نسلمه لكم بل إجماع الصحابة دليل على الوضع اللغوي لأنهم هم أهل اللغة وهم أعرف منا بلغة العرب،ولا يمكن أن يجمعوا على خلاف مقتضى لغة العرب، وهكذا النصوص الشرعية الدالة على العمل بالعام بعد التخصيص هي نازلة بلغة العرب، ومن ثم يجب العمل بها، فعلى فرض أن المسألة لفظية لغوية فإن اللغة قد دلت على قولنا، على أن المؤلف لم يرتض ذلك فقال: بل الحكم في هذه المسألة من باب الحكم العقلي.

قول المؤلف: وإلا فعمن نقل من العرب: يعني قولكم بأن العام بعد التخصيص ليس بحجة على فرض أن المسألة لغوية فمن قال بذلك من العرب؟ وفي أي دواوين اللغة هو؟

لا دليل لكم من اللغة على عدم صحة التمسك بالعام بعد التخصيص.

قالوا: وقولكم بإثبات المجاز أو بأن هذا اللفظ مجاز، يعني العام بعد التخصيص مجاز. قالوا هذا لا يصح لأن أصل المجاز أن يكون في اللفظة الواحدة، ولا يستعمل في المركبات الإسنادية.

وقوله هنا: في المفردات الشخصية: يعني أن المجاز يكون في الألفاظ المفردة مثل استخدام لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع، أما استعمال المجاز في المركبات الإسنادية فهذا فيه خلاف بين أهل اللغة هل يوجد المجاز فيها أو لا؟ وحينئذ استعمال المجاز في المركبات ومنها العام ومخصصه هذا من استعمال المجاز في المركبات الإسنادية ومن ثم فهو خلاف الأصل.

وَهُوَ حَقِيقَةٌ عِنْدَ الْقَاضِي وَأَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ، مَجَازٌ بِكُلِّ حَالٍ عِنْدَ قَوْمٍ، وَقِيلَ: إِنْ خُصَّ بِمُنْفَصِلٍ لَا مُتَّصِلٍ.
لَنَا مَا سَبَقَ.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى مسألة أخرى وهي: العام بعد التخصيص هل هو حقيقة في الأفراد الباقية أو هو مجاز فيها؟

اختلف أهل العلم في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن العام بعد التخصيص حقيقة في دلالته على بقية الأفراد بعد إخراج الأفراد المخصصة، واختاره القاضي وأصحاب الشافعي.

القول الثاني: أنه مجاز، يعني أن العام بعد التخصيص مجاز في دلالته على بقية الأفراد.

القول الثالث: فرقوا، قالوا: إذا خصص بمخصص متصل فإنه يكون حقيقة، ومثال المخصص المتصل:الاستثناء، قالوا: لأن الكلام في سياق واحد والجمله لا يصح أن نفهمها بتجزئة بعضها، ولذلك لو قلت: علي مائة إلا عشرين. لا يصح أن تقرر المائة كاملة، وإنما نقول: نفهم من هذه اللفظة كاملة مجرد الثمانين لا تمام المائة.

بخلاف ما إذا كان التخصيص بدليل منفصل وبخطاب مستقل فتكون دلالة العام على بقية الأفراد من باب المجاز لا من باب الحقيقة.

قال المؤلف: **لنا: ما سبق:** يعني في الاستدلال، لما قال هناك:لا مجاز، يعني أن دلالة العام بعد التخصيص على بقية الأفراد ليست من المجاز، لأن العام يطابق الأفراد التي يدل عليها،فسقطت بعض الأفراد بالتخصيص على وفق ما جاء به التخصيص فحينئذ تكون دلالة اللفظ على باقي الأفراد باقية على أصلها من كونها من باب الحقيقة لا من باب المجاز. ولذلك فإن المؤلف اختار القول الأول وهو أظهر الأقوال في هذه المسألة.

السَّادِسَةُ: الْخِطَابُ الْعَامُّ يَتَنَاوَلُ مَنْ صَدَرَ مِنْهُ.

هذه المسألة ذكر في ثناياها ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: هل المخاطِب يدخل في عموم خطابة أو لا يدخل؟

ومثال ذلك: إذا تكلم المتكلم بكلام عام، فهل الكلام العام يشمل المتكلم، كما لو قال قائل: هذا البيت وقف وريعه للفقراء، فافتقر الواقف، فهل يدخل الواقف في عموم كلامه ويجوز أن يصرف له من ريع هذا الوقف أو لا يجوز ذلك؟ والكلام والخلاف فيما خلا من القرائن.

اختلف أهل العلم في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المتكلم يدخل في عموم كلامه، وهو قول جماهير أهل الأصول واستدلوا عليه بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن المتبع في هذه المسائل هو عموم اللفظ، وعموم اللفظ يشمل المتكلم.

الدليل الثاني: أنه إذا قال إنسان لخادمه: إذا رأيت أحداً يدخل الدار فأعطه درهما. فكلمة: أحد، نكرة في سياق الشرط فتفيد العموم. فإذا رأى الخادم ذلك السيد المتكلم داخلاً الدار فهل يحق للخادم أن يعطيه؟ قالوا: يحق له ذلك فإذا رأى الخادم السيد داخلاً الدار وكان السيد هو المتكلم فأعطاه درهما فإن الخادم يعد ممتثلاً و لو قدر أنه لم يعطه لعد الخادم عاصياً.

القول الثاني في المسألة: أنه إذا كان الخطاب العام من الأخبار فإن المتكلم يدخل في عموم خبره، وأما إذا كان الخطاب العام من باب الأوامر فإن الآمر لا يدخل في عموم خطابه، وهذه يستفاد منها فيما إذا صدر عن النبي ﷺ أمر ثم

وَقَالَ أَبُو الخَطَّابِ: إِلَّا فِي الأَمْرِ، إِذِ الإِنْسَانُ لَا يَسْتَدْعِي مِنْ نَفْسِهِ وَلَا يَسْتَعْلِي عَلَيْهَا. وَمَنَعَهُ قَوْمٌ مُطْلَقًا. بِدَلِيلِ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

لم يفعله، فهل نقول: النبي ﷺ يدخل في عموم خطابه، ومن ثم نبحث عن طريقة للجمع بين الدليلين، فنقول مثلاً: الأمر لا يدل على الوجوب هنا لأن النبي ﷺ لم يفعله، أو نقول: لا تعارض بين الفعل والأمر، لعدم دخول النبي ﷺ في الأمر الصادر منه؟

قال أبو الخطاب: الخطاب العام لا يدخل فيه المتكلم إذا كان أمراً، أما إذا كان خبراً فإن المتكلم يدخل في عموم خطابه. قال: لأن الخطاب العام الخبري يشمل المتكلم، بينما الخطاب العام الأمري لا يشمل المتكلم، لأن من شروط الأمر الاستعلاء و لا يمكن أن يستعلي الإنسان على نفسه، ثم حقيقة الأمر أن يطلب الإنسان، وهنا ليس فيه طلب إذ كيف يطلب الإنسان من نفسه.

وهذا الاستدلال فيه نظر،لأنه لا يمتنع أن يطلب الإنسان من نفسه ولا يكون ذلك من الأمور المستحيلة، كما لو طلب مثلاً رئيس القبيلة وقال: من كان من هذه القبيلة فعليه أن يعمل العمل الفلاني. فإن من مقتضى هذا اللفظ أن يدخل هذا المتكلم في عموم خطابه في لغة العرب، لذلك كانت الأدلة السابقة شاملة للأمر كما شملت الخبر.

القول الثالث: أن المتكلم لا يدخل في عموم خطابه سواء كان الكلام أمراً أو كان خبراً واستدلوا عليه بقوله تعالى:﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، حيث إن الله تعالى لا يدخل في عموم خطابه في قوله:كل شيء، لأنه سبحانه ليس مخلوقاً، إذ لا يمكن أن يخلق الشيء نفسه.

لَنَا: الْمُتَّبَعُ عُمُومُ اللَّفْظِ، وَهُوَ يَتَنَاوَلُهُ، وَلَوْ قَالَ لِغُلَامِهِ: مَنْ رَأَيْتَ أَوْ دَخَلَ دَارِي فَأَعْطِهِ دِرْهَمًا؛ فَرَآهُ فَأَعْطَاهُ، عُدَّ مُمْتَثِلًا، وَإِلَّا عُدَّ عَاصِيًا. أَمَّا مَعَ الْقَرِينَةِ نَحْوَ: فَأَهِنْهُ، أَوْ فَاضْرِبْهُ؛ فَلَا؛ لِأَنَّهَا مُخَصِّصٌ. وَيَجِبُ اعْتِقَادُ عُمُومِ الْعَامِّ وَالْعَمَلُ بِهِ فِي الْحَالِ فِي أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ، اخْتَارَهُ أَبُو بَكْرٍ[1]، وَالْقَاضِي.

وأجيب عن هذا بأن هذا خارج محل النزاع، لأنه قد وجد معه قرينة، ولذلك نقول في تحرير محل النزاع: إذا كان الخطاب معه قرينة يدل على دخول المتكلم أو عدم دخوله، فإنه يعمل بالقرينة، لكن الخلاف فيما إذ لم يوجد قرينة؛ ولذلك فإن الأظهر أن المتكلم يدخل في عموم خطابه، ولذلك لما نهى النبي ﷺ عن الوصال: قالوا: إنك تواصل[2] فقد فهم الصحابة ﷺ أنه يدخل في عموم خطابه، ولذلك حصل عندهم ذلك على سبيل التعارض، فأرادوا أن ينفك ذلك التعارض من أذهانهم.

المسألة الثانية: إذا ورد خطاب عام فهل يجب اعتقاد عموم الخطاب بمجرد وروده وهل يجب العمل بالعام بمجرد وروده أو نتوقف فيه حتى نبحث عن مخصص، ونبحث هل هناك دليل يخصص هذا العام؟

اختلف أهل العلم في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجب اعتقاد عمومه بمجرد وروده، واستدلوا على ذلك بما يأتي:الدليل الأول:

أن العلم هنا دليل شرعي فيجب المبادرة إلى امتثاله، ولأن الأصل أن

---

(١) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي المعروف بالجصاص. سبقت ترجمته.

(٢) سبق تخريجه ص(٤٥٨).

وَالثَّانِي: حَتَّى يَبْحَثَ؛ فَلاَ يَجِدُ مُخَصِّصًا اخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ وَلِلشَّافِعِيَّةِ كَالْمَذْهَبَيْنِ.

يكون الخطاب دالاً على جميع الأزمان حتى يوجد مخصص، وهكذا أيضاً الخطاب العام يجب أن يكون الخطاب العام شاملاً لجميع أفراده والأعيان التي تحته حتى يرد مخصص.

الدليل الثاني: أن الأصل أن يعمل بالخطاب الشرعي حتى يرد ناسخ، ومع ذلك لا يصح أن نقول: نتوقف في الخطابات حتى نبحث، هل يوجد ناسخ، وهكذا في المخصصات.

الدليل الثالث: أننا لو اشترطنا في العمل بالخطاب العام البحث، حتى لا نجد مخصصاً له، لقيل بمثل ذلك في الحقيقة، فإذا وردنا خطاب حقيقي فعلى قولكم لا يصح أن نعمل بالحقيقة حتى نبحث هل يوجد هناك أدلة تدل على صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإذا كنا نعمل بالحقيقة بمجرد ورودها ولا نبحث عن أدلة المجاز، فهكذا أيضاً في العموم نعمل بالخطاب العام ولا نتوقف حتى نبحث عن دليل التخصيص لأن الحقيقة تحتمل أن تكون مجازاً، والعام أيضاً يحتمل التخصيص.

الدليل الرابع: قالوا: إن الأصل في خطابات الشريعة العامة أن تبقى على عمومها، فنستصحب هذا العموم ولا نتركه حتى يردنا دليل التخصيص.

القول الثاني: أنه لا يجوز العمل بالعام حتى نبحث فلا نجد مخصصاً، وهؤلاء بعضهم يقول: حتى نقطع بعدم المخصص، وبعضهم يقول: يكفينا غالب الظن.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

....

الدليل الأول: أن شرط العمل بالعام عدم ورود مخصص عليه وحينئذ لابد أن نتأكد من وجود الشرط، كما في الصلاة لابد أن يكون المكلف متأكداً أنه على طهارة لأن الطهارة شرط للصلاة و هكذا في مسألتنا لا يصح أن نعمل بالعام حتى نتأكد من وجود الشرط وهو عدم وجود مخصص.

وأجيب عن هذا بأننا نعلم عدم المخصص في غالب ظننا من خلال الاستصحاب، ولذلك في مسائل التيمم نلتزم بمثل ذلك فيكفينا استصحاب عدم وجود الماء، ويكفينا ظن صحة العمل بالعام مع احتمال المخصص.

ويمكن أن يجاب عن هذا بجواب أحسن مما ذكره المؤلف وهو أن عدم المخصص ليس شرطاً، وإنما وجود المخصص مانع، والمانع لا يلزمنا التحقق من عدم وجوده، إنما الذي يلزمنا التحقق من وجوده هو الشرط، لكن المانع يكفينا أصل الاستصحاب فيه.

الدليل الثاني لهم: قالوا وجود المخصص محتمل فحينئذ العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص خطأ، لاحتمال أن أحد هذه الأفراد الذي نعمل فيها بالعام قد خصص بدليل آخر.

فنقول لهم: هذه التخطئة خطأ لأننا عندما نعمل بالعام فإننا نعمل بدليل شرعي واحتمال التخصيص لا دليل عليه، ولا يصح التعويل على الاحتمالات التي لا دليل عليها.

وَعَنِ الْحَنَفِيَّةِ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا كَالْأَوَّلِ، وَالثَّانِي أَنَّهُ إِنْ سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى طَرِيقِ تَعْلِيمِ الْحُكْمِ فَكَذَلِكَ، وَمِنْ غَيْرِهِ فَلاَ. ثُمَّ هَلْ يُشْتَرَطُ حُصُولُ اعْتِقَادٍ جَازِمٍ بِأَنْ لَا مُخَصِّصَ. أَوْ تَكْفِي غَلَبَةُ الظَّنِّ بِعَدَمِهِ، فِيهِ خِلاَفٌ.

لَنَا: وَجَبَ اعْتِقَادُ عُمُومِهِ فِي الزَّمَانِ حَتَّى يَظْهَرَ النَّاسِخُ؛ فَكَذَا فِي الْأَعْيَانِ حَتَّى يَظْهَرَ الْمُخَصِّصُ. وَلِأَنَّهُ لَوِ اعْتُبِرَ فِي الْعَامِّ عَدَمُ الْمُخَصِّصِ، لَاعْتُبِرَ فِي الْحَقِيقَةِ عَدَمُ الْمَجَازِ، بِجَامِعِ الِاحْتِمَالِ فِيهِمَا، وَلِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الْمُخَصِّصِ؛ فَيُسْتَصْحَبُ.

القول الثالث: اختاره بعض الحنفية وقالوا: إنه إذا سمع المكلف الحكم العام من النبي ﷺ مباشرة على طريق تعليم الحكم فإنه يعمل به ولا يحتاج إلى البحث عن مخصص، وأما إذا لم يسمع منه مباشرة فلابد من البحث عن المخصص والقسم الأول لا حاجة له في زماننا، فيبقى الكلام في القسم الثاني ومن ثم يكونون موافقين لأصحاب القول الثاني.

وبذلك يتضح رجحان القول الأول.

قَالُوا: شَرْطُ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ عَدَمُ الْمُخَصِّصِ، وَشَرْطُ الْعِلْمِ بِالْعَدَمِ الطَّلَبُ، وَلأَنَّ وُجُودَهُ مُحْتَمَلٌ؛ فَالْعَمَلُ بِالْعُمُومِ إِذَنْ خَطَأٌ.

قُلْنَا: عَدَمُهُ مَعْلُومٌ بِالاِسْتِصْحَابِ، وَمِثْلُهُ فِي التَّيَمُّمِ مُلْتَزَمٌ، وَظَنُّ صِحَّةِ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ مَعَ احْتِمَالِ الْمُخَصِّصِ كَافٍ، وَهُوَ حَاصِلٌ، وَتَخْصِيصُ الْعُمُومِ إِلَى أَنْ يَبْقَى وَاحِدٌ جَائِزٌ، وَقِيلَ: حَتَّى يَبْقَى أَقَلُّ الْجَمْعِ.

لَنَا: التَّخْصِيصُ تَابِعٌ لِلْمُخَصِّصِ. وَالْعَامُّ مُتَنَاوِلٌ لِلْوَاحِدِ.

قَالُوا: لَيْسَ بِعَامٍّ.

قُلْنَا: لَا يُشْتَرَطُ.

المسألة الثالثة: إلى أي مقدار يجوز لنا تخصيص العام؟

اختلف أهل العلم في ذلك:

فطائفة تقول: لابد أن يبقى بعد التخصيص أقل الجمع، ثلاثة أو اثنان على الخلاف السابق، لأنه إذا لم يدل على أقل الجمع فإنه لا يكون عاماً لأن أقل ما يدل عليه اللفظ العام هو أقل الجمع، فلو دل على واحد لكان ليس عاماً لعدم استغراقه ولعدم شموله.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأنه لا يشترط في الخطاب العام أن يكون مستغرقاً لجميع الأفراد أو شاملاً لأقل الجمع.

القول الثاني وهو قول الجماهير: أنه يجوز أن يخصص اللفظ العام بحيث لا يبقى دالاً إلا على فرد واحد، لأن التخصيص تابع للمخصص واللفظ العام كان متناولاً لهذا الفرد الباقي، وحينئذ لا مانع من أن يخصص اللفظ العام بحيث لا يبقي إلا دالاً على فرد واحد.

الخاص:

الْخَاصُّ: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى شَيْءٍ بِعَيْنِهِ.

ذكر المؤلف باب الخاص وذكر فيه عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: في تعريف الخاص، وعرفه بقوله: **اللفظ الدال على شيء بعينه**، والمراد باللفظ: الأصوات والحروف الخارجة من الفم.

وقوله: الدال على شيء بعينه: هذا يدلنا على أحد المنهجين في الخاص، لأن أهل العلم لهم منهجان في حقيقة الخاص، فطائفة تقول: يشترط أن يكون مقابلاً للعام فيكون في المسألة خاص وعام.

وآخرون يقولون: لا يشترط ذلك، والمؤلف اختار المنهج الثاني، ولذلك في قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] هذا الخطاب لا يقابله عموم، لكنه لفظ دال على فرد بعينه، فعلى المنهج الأول ليس هذا خاصاً، وعلى المنهج الثاني هذا من قبيل الخاص.

ويعترض بعض الأصوليين على هذا التعريف بأن المطلق من الخاص عند الأكثر ولا يصدق عليه التعريف لأنه دال على غير معين، كما يعترضون عليه بالخاص النسبي فإنه لا يصدق عليه التعريف، ولذلك قال طائفة بأن الخاص اللفظ غير المستغرق لأفراد جنسه، وهذا التعريف يتوافق مع المنهجين السابق ذكرهما في حقيقة الخاص.

وَالتَّخْصِيصُ: بَيَانُ الْمُرَادِ بِاللَّفْظِ. أَوْ بَيَانُ أَنَّ بَعْضَ مَدْلُولِ اللَّفْظِ غَيْرُ مُرَادٍ بِالْحُكْمِ.

المسألة الثانية: في تعريف التخصيص:

قال المؤلف: والتخصيص: بيان المراد باللفظ: يعني بيان المراد باللفظ العام، وهذا التعريف يصح لو كان المراد تعريف البيان، فإن هذا هو تعريف البيان، والتخصيص أحد أجزاء البيان، ومن ثَمَّ لا يصح أن نعرف التخصيص بهذا التعريف.

والتخصيص لأهل العلم فيه منهجان:

المنهج الأول: منهج أهل اللغة: أن التخصيص هو إخراج بعض الأفراد الواردة في الخطاب العام.

المنهج الثاني: منهج الأصوليين:أن التخصيص بيان أن بعض الأفراد غير مرادة باللفظ العام، يعني بيان أن بعض الأفراد لم تدخل أصلاً في الخطاب العام.

ما الفرق بين المنهجين؟

عند أهل اللغة يفسرون المدلول اللفظي لذات الكلمات بالنسبة للمتكلم العربي، ومن ثم فهم يريدون باللفظ العام جميع أفراده، ثم يستدركون فيخرجون بعض الأفراد بالتخصيص.

وأما عند أهل الأصول فهم يبحثون في مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ أصالة، ومن ثم فإن الله تعالى لا يخفى عليه شيء، وعندما يتكلم سبحانه وتعالى بالخطاب العام لا نقول: قد خفيت عليه بعض الأفراد، ثم بعد ذلك

وَهُوَ جَائِزٌ بِدَلِيلِ: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥].

أخرجها بخطاب آخر؛ ولذلك قالوا: التخصيص هو بيان أن بعض الأفراد لم تدخل في الخطاب العام. أو بيان أن بعض مدلول اللفظ العام غير مراد بالحكم. فلم يقولوا: أخرجت، وإنما قالوا: أنها لم تدخل أصلاً.

المسألة الثالثة: متعلقة بحكم التخصيص، فنقول: إن التخصيص جائز.

فقوله: وهو جائز: يعني يجوز أن يخصص الخطاب العام بحيث تكون بعض أفراد العام غير داخلة في حكمه بدليل التخصيص، والتخصيص ثابت في لغة العرب، ووارد في أدلة الشريعة، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] ثم قام الدليل على أن الله وصفاته غير مخلوقة.

ومن أمثلة ذلك أيضاً أن الله تعالى قال: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]. ثم قال تعالى: ﴿فَأَصْبَحُوا۟ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَـٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥] فدل ذلك على تخصيص المساكن من التدمير.

وَالْمُخَصِّصُ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ بِالْخَاصِّ، وَمُوجِدُهُ.
وَاسْتِعْمَالُهُ فِي الدَّلِيلِ الْمُخَصِّصِ مَجَازٌ.

المسألة الرابعة: من هو المخصص؟

* **قوله: والمخصص هو المتكلم بالخاص، وموجده**: يعني هل المخصص ذات الدليل، أو هو المتكلم به؟

منهجان لأهل الأصول، واختار المؤلف بأن المخصص هو المتكلم، وهو المبين للمراد، وهو موجد الخطاب الخاص.

* **قوله: واستعماله في الدليل المخصص مجاز**: أي أن استعمال كلمة: (المخصص) في الدليل، إنما هو على سبيل المجاز، وليس على سبيل الحقيقة عند المؤلف.

تنبيه: سبق في كلام المؤلف أن قال: أكثر العمومات مخصوص.

وهذا فيه نظر، لأن من يستقرئ النصوص الشرعية يجد أن أكثر العمومات فيها باقية على عمومها ومن أمثلة ذلك مثلاً سورة الفاتحة ننظر إلى العمومات الواردة فيها: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ العالمين: لفظ عام بقي على عمومه، ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ * صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ الذين: من ألفاظ العموم وهو باق على عمومه، ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ المغضوب: من ألفاظ العموم وما زالت على عمومها. والضالين: باقية على عمومها، وهكذا أيضا في بقية ألفاظ العموم فإن الغالب أنها لا زالت باقية في دلالتها على العموم.

وَالْمُخَصِّصَاتُ تِسْعَةٌ:

الْأَوَّلُ: الْحِسُّ كَخُرُوجِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ مِنْ: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥] حِسًّا.

الثَّانِي: الْعَقْلُ، وَبِهِ خُصَّ مَنْ لَا يَفْهَمُ مِنْ عُمُومِ النَّصِّ نَحْوُ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

المسألة الخامسة: في أدلة التخصيص، وتنقسم إلى مخصصات متصلة، ومخصصات منفصلة، وسيتكلم هنا عن المنفصلة.

* **قوله: والمخصصات**: كان الأولى به أن يقول: أدلة التخصيص لأنه قد جعل المخصص هناك هو المتكلم ولم يجعل المخصص دليل التخصيص.

* **قوله: تسعة**: مراده بالتسعة هنا. أدلة التخصيص لا المتكلم بالتخصيص ولذلك كان الأولى به أن يقول: أدلة التخصيص تسعة.

المخصص الأول: الحس فإنه إذا ورد خطاب عام وأحسسنا بأي حاسة من الحواس سمعاً أو بصراً أوشماً أو لمساً أو ذوقاً، أن بعض أفراد هذا اللفظ لم تدخل في حكم هذا العموم، فإننا نخرج ما وقع عليه الحس من الخطاب العام. هكذا يقرر كثير من الأصوليين ويمثلون لهذا بقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] قالوا: لكننا نجد بواسطة الحس أن السماء لم تدمر وأن الأرض لم تدمر فدلنا ذلك على أن الخطاب العام يجوز تخصيصه بواسطة الحس.

المخصص الثاني: العقل: فإنه إذا وردنا الخطاب العام المشتمل على أفراد متعددين ثم دل العقل على أن أحد هذه الأفراد لم يدخل في الخطاب العام فإننا نخرج هذه الأفراد من دلالة اللفظ العام عليها، ومثل له بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] حيث إن العقل يدل على

وَوُجُوبُ تَأَخُّرِ الْمُخَصِّصِ، وَصِحَّةُ تَنَاوُلِ الْعَامِّ مَحَلَّ التَّخْصِيصِ مَمْنُوعٌ.

أن المجانين لا يصح أن يخاطبوا بمثل هذا الخطاب.

وبعض أهل العلم يقول: تخصيص المجانين وارد في ذات الآية في قوله تعالى: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾.

وقد اعترض معترض على جعل العقل من المخصصات وقال: إن العقل ثابت قبل ورود الخطاب العام، والأصل أن المخصص يكون متأخراً عن الخطاب العام، ومن ثمَّ لا يصح أن يجعل العقل المتقدم مخصصاً للفظ العام المتأخر.

* **قوله: ووجوب تأخر المخصص وصحة تناول العام محل التخصيص ممنوع**: نقول: لا يمتنع أن يكون المخصص متقدماً على الخطاب العام، إذ التخصيص بيان ولا مانع من تقدم البيان.

اعترض آخر، فقال: ما دل العقل على أن الخطاب العام لا يشمله، هذا أصلاً الخطاب العام ليس مستغرقاً له ولا مشتملاً له، ومن ثم لا يجوز أن تقول بالتخصيص بالعقل في أفراد أصلاً لم تدخل لأن العام لا يصح أن يتناول هذه الأفراد.

أي أن الأفراد التي دل العقل على أنها غير مشمولة بحكم العام، فإن الخطاب العام لم يشمل تلك الأفراد ولم تدخل فيه فالخطاب العام لا يصح أن يتناول تلك الأفراد التي دل العقل على عدم دخولها في العام.

وأجيب عن هذا بأن اللفظ من جهة اللغة يقتضي دخول هذه الأفراد فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ يدخل فيه المجانين بحسب اللغة، فإن لفظة: الناس في لغة العرب تشمل المجانين،لكننا خصصنا هذا الخطاب بالدليل المخصص

....

وهو العقل، فقولكم: يشترط في التخصيص أن يصح تناول العام هذه الأفراد عقلاً. هذا لا نسلمه لكم، و إنما يشترط أن تكون هذه الأفراد داخلة في اللفظ العام بدلالة اللغة وهذا حاصل.

وقد تكلمت عن حقيقة التخصيص بهذين الدليلين في موطن آخر.

الثَّالِثُ: الْإِجْمَاعُ لِقَطْعِيَّتِهِ، وَاحْتِمَالِ الْعَامِّ وَهُوَ دَلِيلُ نَصٍّ مُخَصِّصٍ.

المخصص الثالث: الإجماع. فإنه إذا وردنا دليل عام ثم جاءنا إجماع يدل على أن بعض الأفراد لا يشملها حكم الخطاب العام فتلك الأفراد لم تدخل في الخطاب العام، مثال ذلك قول النبي ﷺ: «**الماء طهور لا ينجسه شيء**»[1] فكلمة:الماء، اسم جنس معرف بال الجنسية فيفد العموم لكنه قد وقع الإجماع على أن الماء إذا خالطته نجاسة فغيرت شيئاً من صفاته فإنه لا يبقى على حكم الطهورية، فخصصنا الخطاب العام بهذا الإجماع.

لماذا خصصنا الخطاب العام بالإجماع؟

لعدد من الأدلة:

الأول: أن الإجماع دليل قطعي.

الثاني: أن العام في دلالته على الأفراد محتمل أن يرد عليه تخصيص.

والصواب أن الإجماع ليس هو المخصص، وإنما المخصص هو الدليل الذي استند عليه الإجماع، لأنه يشترط في الإجماع أن يكون مستنداً على دليل، وهذا الدليل قد ينقل إلينا وقد لا ينقل، فالمخصص في الحقيقة هو دليل مستند الإجماع.

---

(١) أخرجه أبو داود(٦٦) والترمذي(٦٦) والنسائي(١/ ١٧٤).

الرَّابِعُ: النَّصُّ: كَتَخْصِيصِ «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي رُبُعِ دِينَارٍ»[1] لِعُمُومِ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، «وَلَا زَكَاةَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ»[2] لِعُمُوم: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ»[3] وَسَوَاءٌ كَانَ الْعَامُّ كِتَابًا، أَوْ سُنَّةً، مُتَقَدِّمًا، أَوْ مُتَأَخِّرًا، لِقُوَّةِ الْخَاصِّ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ...........................

المخصص الرابع: النص.

والمراد بالنص هنا الدليل اللفظي سواء كان صريحاً أو كان ظاهراً، وليس المراد بالنص هنا ما يكون عند الأصوليين مما لا يرد عليه احتمال، أو الصريح في معناه، بل المراد به هنا الدليل اللفظي الذي يخصص به العموم، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فهنا لفظة: السارق، مفرد معرف بال الجنسية فيفيد العموم، خص بقول النبي ﷺ: «**لا قطع إلا في ربع دينار**»[1] فدل ذلك على أن سارق ما دون النصاب لا يدخل في عموم الآية.

مثال آخر قول النبي ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»[3] هذا من صيغ العموم لأن (ما) هنا اسم مبهم فيفيد العموم سواء كان قليلاً أو كثيراً، لكن ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**لا زكاة فيما دون خمسة أو سق**»[2] فدل ذلك على تخصيص القليل الذي لم يبلغ النصاب فلا زكاة فيه.

إذن تقرر أن النص يجوز التخصيص به، وهذا هو الأصل والقاعدة المستمرة، لكن عندنا تقسيمات للنص الذي يخصص به من جهات مختلفة:

الجهة الأولى: التقدم والتأخر، فإذا كان هناك خطاب عام، وخطاب

---

(١) أخرجه البخاري(٦٧٩٠) ومسلم(١٦٨٤).

(٢) أخرجه البخاري(١٤٠٥) ومسلم(٩٧٩).

(٣) أخرجه البخاري(١٤٨٣) من حديث ابن عمر، ومسلم(٩٨١) بمعناه من حديث جابر رضي الله عنه.

وَعَنْ أَحْمَدَ يُقَدَّمُ الْمُتَأَخِّرُ، خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا، وَهُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ، لِقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ كُنَّا نَأْخُذُ بِالْأَحْدَثِ فَالْأَحْدَثِ[(١)]،

خاص، وتفاوتا في التأريخ فتقدم أحدهما وتأخر الثاني، فما العمل حينئذ؟

هذا لا يخلو من الحالات الآتية:

الحالة الأولى: إذا وردنا خطاب عام ثم بعد ذلك وردنا خطاب خاص، فإنه يجوز التخصيص به بالاتفاق إذا كان الخاص متأخراً.

الحالة الثانية: إذا كان الخاص متقدماً وكان العام متأخراً فهل يجوز تخصيص الخاص المتقدم أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: أن العام المتأخر يخصص بواسطة الدليل الخاص المتقدم، وهذا قول جمهور أهل العلم، ويدل على هذا القول عدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: قوة الدليل الخاص إذ إنه قطعي الدلالة على أفراده.

الدليل الثاني: أننا إذا عملنا بالتخصيص عملنا بالنصين معاً عملنا باللفظ الخاص في محل الخصوص وعملنا باللفظ العام في بقية الأفراد، بخلاف ما لو تركنا التخصيص وعملنا بالعام فقط فنكون قد عملنا بأحد الدليلين وأسقطنا الدليل الخاص.

القول الثاني: أنه يعمل بالخطاب العام ويعتبر ناسخاً للخطاب الخاص المتقدم وهذه رواية عن الإمام أحمد، وقول الحنفية، واستدلوا على ذلك بدليلين:

---

(١) أخرجه البخاري(٤٢٧٦) ومسلم(١١١٣) من قول الزهري.

وَلِأَنَّ الْعَامَّ كَآحَادِ صُوَرٍ خَاصَّةٍ؛ فَجَائِزٌ أَنْ يُرْفَعَ الْخَاصُّ.

وَلَنَا: أَنَّ فِي تَقْدِيمِ الْخَاصِّ عَمَلاً بِكِلَيْهِمَا بِخِلَافِ الْعَكْسِ؛ فَكَانَ أَوْلَى، فَإِنْ جُهِلَ التَّارِيخُ فَكَذَلِكَ عِنْدَنَا.

وَمُتَعَارِضَانِ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ لِاحْتِمَالِ تَأَخُّرِ الْعَامِّ وَنَسْخِهِ الْخَاصَّ،

الدليل الأول: ما ورد في الصحيح عن ابن عباس قال:(كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث) والصواب أن هذا من كلام الزهري وليس من كلام ابن عباس، فقوله: كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ، هذا الاستدلال فيه نظر، لأن المرد بالأحدث الناسخ وليس المخصص، فالمراد في قضايا النسخ وليس في قضايا التخصيص.

الدليل الثاني لهم: قالوا: الخطاب العام كأحد صور الخاص، فجائز أن يرفع الخاص بواسطة الخطاب العام فهو خطاب يشمل جميع الأفراد فجاز أن يُرفع الخطاب الخاص به وأن ينسخ الخطاب الخاص المتقدم بالخطاب العام المتأخر.

والجواب عن هذا أن نقول: جواز نسخ الخاص بالعام نسلمه لكم، لكن كونه يجوز، لا يعني أنه متحتم فلا نثبت النسخ إلا بدليل آخر لأن الأصل بقاء دلالة النصوص وعدم نسخها، وعند المقارنة بين النسخ والتخصيص فإن القول بالتخصيص أولى، لأننا في التخصيص نبقي الاستدلال بالدليلين العام والخاص، وعند القول بالنسخ نلغي أحد الدليلين، فكان التخصيص أولى.

الحالة الثالثة: إذا جهل التأريخ فأيهما يقدم الخاص أو العام؟

هذه المسألة قد اختلف فيها العلماء على أقوال:

القول الأول: أنه يعمل بالتخصيص، فيعمل بالخاص في محل التخصيص، ويعمل بالعام في بقية الأفراد وهذا هو قول الجمهور.

وَقَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: لَا يُخَصُّ عُمُومُ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ، وَخَرَّجَهُ ابْنُ حَامِدٍ قَوْلًا لَنَا؛ لِأَنَّهَا مُبَيِّنَةٌ لَهُ؛ فَلَوْ خَصَّهَا لَبَيَّنَهَا؛ فَيَتَنَاقَضُ.

وَلَنَا: أَنَّ مَا بَيَّنَتْهُ مِنْهُ لَا يُبَيِّنُهَا وَبِالْعَكْسِ، أَوْ يُبَيِّنُ كُلٌّ مِنْهَا الْآخَرَ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ؛ فَلَا تَنَاقُضَ.

القول الثاني: أنهما يكونان متعارضين، وبالتالي نتوقف فيهما حتى يأتي دليل من الخارج يثبت لنا ترجيح أحد هذين الدليلين، وهذا قول الحنفية.

الجهة الثانية مما يتعلق بالتخصيص بالنصوص: نوع المخصص النصي كتاباً وسنة والمسائل المتعلقة بهذه الجهة على أنواع:

النوع الأول: تخصيص عموم الكتاب بالكتاب وهذا جائز بالاتفاق وثابت ومثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] خص بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

الثاني: تخصيص عموم السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهذا أيضاً جائز بالاتفاق.

الثالث: تخصيص السنة الآحادية العامة بالسنة الآحادية الخاصة، ومن أمثلته قوله ﷺ: «**لا زكاة فيما دون خمسة أوسق**»[(١)] خصص قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»[(١)].

الرابع: عموم السنة هل يصح أن نخصصه بالكتاب، مثلا جاءتنا سنة عامة ثم جاءنا دليل خاص من الكتاب فهل يصح لنا أن نخصص عموم السنة بدليل من الكتاب؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

---

(١) سبقا قريباً.

وَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: لَا يُخَصُّ عُمُومُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِضَعْفِهِ عَنْهُ، وَقَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانٍ: يُخَصَّصُ الْمُخَصَّصُ دُونَ غَيْرِهِ. بِنَاءً عَلَى قَوْلِهِ: إِنَّ الْمُخَصَّصَ مَجَازٌ؛ فَيَضْعُفُ. وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ. وَتَوَقَّفَ بَعْضُهُمْ، إِذِ الْكِتَابُ قَطْعِيُّ السَّنَدِ، وَالْخَبَرُ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ فَيَتَعَادَلَانِ.

القول الأول: أن عموم السنة يخص بالكتاب، وهذا قول الجماهير، واستدلوا على ذلك بأن كلاً من دليل السنة ودليل الكتاب دليل شرعي فصح أن يخصص كل منهما الآخر.

القول الثاني: أن عموم السنة لا يخصص بالكتاب وقد اختاره بعض الأصوليين، واستدلوا علية بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] فدل ذلك على أن وظيفة البيان هي وظيفة السنة لأن وظيفة السنة هي بيان الكتاب، فعندما نجعل الكتاب مخصصاً للسنة جعلنا الكتاب مبيناً للسنة، بينما الآية قد دلت على أن السنة هي المبينة للكتاب.

وأجيب عن هذا بأن الآية قد دلت على أن السنة تبين الكتاب ولم تمنع الآية أن يكون الكتاب يبين السنة، وحينئذ فلا يصح لكم الاستدلال بمثل هذه الآية.

المسألة الخامسة: هل يصح لنا أن نخصص عموم الكتاب بخبر الآحاد؟ فإذا وردتنا آية عامة ثم وردنا خبر آحاد خاص فهل يصح لنا إن نخصص عموم الكتاب بخبر الآحاد، مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] هذا عام من الكتاب، ثم وردنا في السنة الآحادية قوله ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار»[1] فهل يصح لنا أن نخصص عموم الكتاب بالسنة الآحادية؟

---

(١) سبق قريباً.

لَنَا: إِرَادَةُ الْخَاصِّ أَغْلَبُ مِنْ إِرَادَةِ عُمُومِ الْعَامِّ؛ فَقُدِّمَ لِذَلِكَ، وَأَيْضًا تَخْصِيصُ الصَّحَابَةِ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بِـ «لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا»[١]، وَآيَةَ الْمِيرَاثِ بِـ «لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَالْكَافِرُ الْمُسْلِمَ»[٢].

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: قول الجمهور وهو: أنه يصح لنا أن نخصص عموم الكتاب بالسنة الأحادية. واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] ولم يفرق بين سنة آحادية وسنة متواترة.

الدليل الثاني: أن في القول بالتخصيص إعمالاً للدليلين معا بدليل الكتاب وبخبر الآحاد.

الدليل الثالث: أن إرادة الخاص أغلب من إرادة عموم العام، يعني دلالة اللفظ الخاص على أفراده أقوى من دلالة الخطاب العام على أفراده، وحينئذ قدمنا الأقوى وهو الخاص في محل الخصوص.

الدليل الرابع: إجماع الصحابة ﷺ على تخصيص عموم الكتاب بالسنة الآحادية، فإنه لما ذكر الله المحرمات في النكاح: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فاستفيد العموم من ذلك، لكن الصحابة خصصوا هذه الآية بدليل من السنة الآحادية فخصوه بقول النبي ﷺ: «**لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها**»[١]. وهكذا أيضاً خصوا آية المواريث: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] حيث يوجد العموم في

---

(١) أخرجه البخاري(٥١٠٩) ومسلم(١٤٠٨).

(٢) أخرجه البخاري(٤٢٨٣) ومسلم(١٦١٤).

وَ«لَا إِرْثَ لِقَاتِلٍ»[1]، وَ«نَحْنُ مُعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ»[2]، وَعُمُومَ الْوَصِيَّةِ بِـ «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[3]. وَ ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] بِـ«حَتَّى يَذُوقَ عَسِيلَتَكِ»[4] مُتَسَارِعِينَ إِلَى ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ طَلَبِ تَارِيخٍ.

قوله: أولادكم، فإن كلمة: أولاد جمع مضاف إلى معرفة فيفيد العموم، فالصحابة اجمعوا على تخصيص هذه الآية بقول النبي ﷺ: **«لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم»**[5]. وخصوه بقوله: **«لا إرث لقاتل»**[1] وخصوه بقوله ﷺ: **«نحن معاشر الأنبياء لا نورث»**[2].

وهكذا أيضا أجمع الصحابة على تخصيص آية الوصية بأخبار آحاد في قوله ﷺ: **«لا وصية لوارث»**[3] أين عموم الوصية؟ فإن العموم مستفاد من قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ﴾ [البقرة: ١٨٠] المقصود أن: عليكم، هنا من أدوات العموم خصصناها بما ورد في السنة الآحادية من قوله ﷺ: **«لا وصية لوارث»**[3].

وأيضاً قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فهذا عام لأن لفظة: النكاح قد تطلق على مجرد العقد لكنهم خصوها بالنكاح الذي فيه وطء، فقالوا بأنه لابد من الجماع، واستدلوا على التخصيص بقول النبي ﷺ:

---

(١) أخرجه أبو داود(٤٥٦٤) والترمذي(٢١٩) والنسائي في الكبرى(٤/٧٩) وابن ماجه(٢٦٤٦)، وينظر: نصب الراية(٤/٣٢٨) التلخيص الحبير(٣/٨٥).

(٢) أخرجه البخاري(٤٠٣٤) ومسلم(١٧٥٨).

(٣) أخرجه أبو داود(٢٨٧٠) والترمذي(٢١٢٠) والنسائي(٦/٢٤٧) وابن ماجه(٢٧١٢).

(٤) أخرجه البخاري(٢٦٣٩) ومسلم(١٤٣٣).

(٥) سبق قريباً.

وَدَعْوَى الْوَاقِفِيَّةِ التَّعَادُلَ مَمْنُوعٌ بِمَا ذَكَرْنَا. وَإِلَّا لَتَوَقَّفَ الصَّحَابَةُ.

«**حتى يذوق عسيلتك**»(٤) لكن الاستدلال بالمثال الأخير فيه نظر، لأن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ هذا من باب المطلق، وليس من باب العام، وبالتالي هنا تقييد وليس تخصيصاً.

القول الثاني: إن عموم الكتاب لا يخصص بخبر الواحد لكون خبر الواحد ضعيفاً ومن ثم لا يصح إن يخصص به عموم الكتاب.

وأجيب عن هذا بورود الأدلة الدالة على جواز التخصيص وهي أدلة قاطعة.

القول الثالث: أن العام المخصوص يجوز تخصيصه بخبر الواحد. فإذا كان هناك عام من الكتاب سبق أن خصص بآية أخرى جاز أن نخصصه بخبر الآحاد، أما إذا لم يسبق تخصيص لفظ العام من الكتاب بدليل آخر فإنه لا يصح لنا أن نخصص عموم الكتاب بخبر الآحاد. وهذا القول منسوب لعيسى بن أبان. بينما قبل قليل قال المؤلف: قال عيسى بن أبان: العام المخصوص ليس حجة ولا يعمل به، فدل ذلك على أن نسبة القول الأول إلى عيسى بن أبان، فيها نظر. ولذلك قال المؤلف: بناءً على قوله، يعني بناءً على قول عيسى بن أبان: إن المخصص مجاز فيكون مفاده ضعيفاً فيجوز تخصيصه بخبر الواحد بخلاف ما لم يسبق تخصيصه قبل ذلك، بينما هو هناك ينسب إليه أن العام المخصوص لا يدل على أفراده لا حقيقة ولا مجازاً فهو ليس حجة.

القول الرابع: التوقف. قالوا: لأن الكتاب قطعي السند لكنه ظني الدلالة وخبر الآحاد ظني السند قطعي الدلالة فيتقابلان، فيتوقف فيه.

....

وأجيب عن ذلك أن دعواهم التعادل بين عام الكتاب وخاص السنة غير صحيحة، وذلك أن الصحابة لم يتوقفوا عندما وردت عليهم الأحاديث الآحادية المخصصة لعموم الكتاب.

يبقى عندنا مسائل لم يذكرها المؤلف:

منها: تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة وقد حكي فيه خلاف قليل، والصواب صحته، يعني يجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة.

ومنها: تخصيص عموم السنة المتواترة بخبر الآحاد وفيها من الخلاف مثل الخلاف الحاصل في تخصيص عموم الكتاب بالسنة الآحادية.

الْخَامِسُ: الْمَفْهُومُ لِأَنَّهُ دَلِيلٌ كَالنَّصِّ كَتَخْصِيصِ: «فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ»(١)، بِمَفْهُومِ: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ»(٢).

المخصص الخامس: المفهوم. والمراد بالمفهوم دلالة اللفظ في غير محل النطق، فإن اللفظ قد يدل في محل اللفظ فيكون منطوقاً، وقد يدل على معنى في غير حال النطق فيكون مفهوماً. مثال ذلك: عندما تقول: المجتهد من الطلاب هو زيد. فدل هذا اللفظ على إثبات الاجتهاد لزيد، فهذه دلالة في محل النطق فيكون منطوقاً. والنوع الثاني دلالته في غير محل النطق وهو دلالة هذا اللفظ على أن غير زيد ليس مجتهداً فهذا من باب دلالة المفهوم.

والمفهوم على نوعين:

النوع الأول: مفهوم موافقة كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] فأثبت الجزاء في الذرة، فمن باب أولى أن ما فوق الذرة يجزى به، وهذا مفهوم موافقة، وهذا محل اتفاق على أنه حجة ويعمل به.

النوع الثاني: مفهوم مخالفة، كما في قوله تعالى لما ذكر المؤمنين والكفار قال عن الطائفة الأولى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] فدل ذلك على أن الطائفة الثانية ـ وهم الأبرار ـ غير محجوبين عن ربهم، وهذا مفهوم مخالفة.

---

(١) أخرجه ابن ماجه(١٨٠٥) وعبد الرزاق(٤/٧) وأحمد(٣/٣٥).

(٢) أخرجه البخاري(١٤٥٤) والنسائي(٥/٢٨) بلفظ: «وفي صَدَقَةِ الْغَنَمِ في سَائِمَتِهَا إذا كانت أَرْبَعِينَ إلى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ» وأخرجه أبو داود(١٥٦٧) بلفظ: «وفي سَائِمَةِ الْغَنَمِ إذا كانت أَرْبَعِينَ فَفِيهَا شَاةٌ إلى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ».

....

ومفهوم المخالفة ينقسم إلى أنواع عديدة وسيأتي الكلام عليها، وهو في الجملة يعمل به ويعمل بأكثر أنواعه على الصحيح من أقوال أهل العلم خلافاً لجمهور الحنفية، وإذا تقرر أن المفهوم حجة ودليل فإنه يجوز التخصيص به كما جاز بالدليل اللفظي الذي سماه المؤلف: النص. ومن أمثلة التخصيص بالمفهوم قول النبي ﷺ: **«في كل أربعين شاة شاة»**[1] هذا عام، أخذ لفظ العموم من لفظة: كل، خصصناه بقول النبي ﷺ: **«في سائمة الغنم الزكاة»**[2] فدل ذلك على أن غير السائمة لا زكاة فيها.

وأما سياق الخبر الذي أورده المؤلف: **«في أربعين شاة شاة»**[2] فإن هذا ليس من ألفاظ العموم وإنما هو من ألفاظ المطلقات، لعدم وجود لفظ العموم فيه، وقوله: (أربعين شاة) مطلق وليس عاماً.

---

(١) أخرجه أبو داود(١٥٦٨) والترمذي(٦٢١).

(٢) سبق قريباً.

السَّادِسُ: فِعْلُهُ ﷺ، كَتَخْصِيصِ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بِمُبَاشَرَتِهِ الْحَائِضَ دُونَ الْفَرْجِ مُتَّزِرَةً،..............................

النوع السادس من المخصصات: فعل النبي ﷺ فإذا ورد دليل عام ثم وجد أن النبي ﷺ فعل شيئاً يخالف مقتضى العموم في جزئية خاصة، فإننا حينئذ نحكم بتخصيص الخطاب العام بواسطة فعل النبي ﷺ.

مثال ذلك ورد النهي عن الصلاة في الكعبة[1]؛ لقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] فأوجب أن تكون جميع الكعبة أمام المصلي، ثم ورد أن النبي ﷺ صلى فيها النفل[2]. فدل ذلك على أن صلاة النفل تجوز في الكعبة لأن النبي ﷺ فعل ذلك.

ومثل له المؤلف بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] في الحائض، ثم أن النبي ﷺ كان يأمر الحائض فتتزر فيباشرها من وراء الإزار[3] فدل ذلك على تخصيص عموم النهي عن قربان الحائض، بأنه يجوز من وراء الإزار بالضم والتقبيل ونحوها، فدل ذلك على جواز قربانها من وراء إزار.

---

(١) ذكره الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء(١/٢٣٤) وابن عبد البر في التمهيد(١٥/٣١٩).

(٢) أخرجه البخاري(٤٦٨) ومسلم(١٣٢٩) عن بن عُمَرَ أَنَّ النبي ﷺ قَدِمَ مَكَّةَ فَدَعَا عُثْمَانَ بن طَلْحَةَ فَفَتَحَ الْبَابَ فَدَخَلَ النبي ﷺ وَبِلَالٌ وَأُسَامَةُ بن زَيْدٍ وَعُثْمَانُ بن طَلْحَةَ ثُمَّ أَغْلَقَ الْبَابَ فَلَبِثَ فيه سَاعَةً ثُمَّ خَرَجُوا. قال ابن عُمَرَ: فَبَدَرْتُ فَسَأَلْتُ بِلَالاً؟ فقال: صلى فيه. فقلت في أيٍّ؟ قال: بين الاسطوانتين. قال ابن عُمَرَ: فَذَهَبَ عَلَيَّ أَنْ أَسْأَلَهُ كَمْ صلى؟

(٣) أخرجه البخاري(٣٠٢) ومسلم(٢٩٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وَيُمْكِنُ مَنْعُهُ حَمْلاً لِلْقُرْبَانِ عَلَى نَفْسِ الْوَطْءِ كِنَايَةً.

وَخَصَّصَ قَوْمٌ عُمُومَ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ﴾ [النور: ٢] بِتَرْكِهِ جَلْدَ مَاعِزٍ.

* **قوله: ويمكن منعه**: يعني يمكن أن يكون هناك قول يقول بعدم جواز تخصيص عموم الكتاب بفعل النبي ﷺ وبالتالي لا يصح هذا المثال، لأن قوله تعالى: ﴿لا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ نحمله على أن المراد به: لا تطؤوهن، وجرت عادة الخطاب الشرعي عن التكنية عن المعاني الخاصة بأشياء عامة لئلا يكون هناك ألفاظ غير متقبلة عند الناس.

ومثل له المؤلف بمثال آخر وهو عموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ﴾ [النور: ٢] فهذا اللفظ: (الزاني والزانية) يشمل المحصن وغير المحصن، ثم إن النبي ﷺ رجم ماعزاً[1] ولم يثبت أنه جلده، فدل ذلك على أن المحصن مخصوص من عموم الآية لفعل النبي ﷺ.

(١) أخرجه البخاري (٦٨٢٤) ومسلم (١٦٩٣).

السَّابِعُ: تَقْرِيرُهُ ﷺ عَلَى خِلَافِ الْعُمُومِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى الْمَنْعِ لِأَنَّهُ كَصَرِيحِ إِذْنِهِ، إِذْ لَا يَجُوزُ لَهُ الْإِقْرَارُ عَلَى الْخَطَأِ لِعِصْمَتِهِ.

النوع السابع من المخصصات: تقرير النبي ﷺ. فإذا شاهد النبي ﷺ بعض أصحابه يخالف العموم ثم أقره على ذلك مع قدرته على الإنكار عليه، فهذا دليل على أن العام مخصوص بحال ذلك الصحابي الذي أقره النبي ﷺ؛ لأن التقرير إذن من النبي ﷺ، إذ لا يجوز للنبي ﷺ أن يقر أحداً من أصحابه على خطأ لكونه عليه الصلاة والسلام معصوماً. ويمثلون له أن النبي ﷺ قال: «**لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس**»[١] ثم وجد رجلاً يصلي بعد صلاة الفجر فسأله فقال: (إني لم أكن ركعت ركعتي الفجر وإني أركعهما الآن)[٢]. فسكت النبي ﷺ، فقال طائفة: إذن نخصص العموم بتقرير النبي ﷺ وإن كان كثير من أهل العلم يضعفون هذا الحديث، وإن كانوا يجوزون صلاة سنة الفجر أخذاً من كون النبي ﷺ لما فاتته سنة الظهر للاشتغال بالوفد صلاها بعد العصر[٣] وهو وقت نهي، فدل ذلك على جواز قضاء السنن الرواتب في أوقات النهي الموسع.

---

(١) أخرجه البخاري(٥٨١) ومسلم(٨٢٦).

(٢) أخرجه أبو داود(١٢٦٧) وابن ماجه(١١٥٤) وأحمد(٥/٤٤٧).

(٣) أخرجه البخاري(٥٩٠) ومسلم(٨٣٥) ولفظ مسلم: عن أبي سَلَمَةَ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ عن السَّجْدَتَيْنِ اللَّتَيْنِ كان رسول اللَّهِ ﷺ يُصَلِّيهِمَا بَعْدَ الْعَصْرِ فقالت: كان يُصَلِّيهِمَا قبل الْعَصْرِ ثُمَّ إنه شُغِلَ عنهما أو نَسِيَهُمَا فَصَلَّاهُمَا بَعْدَ الْعَصْرِ ثُمَّ أَثْبَتَهُمَا، وكان إذا صلى صَلَاةً أَثْبَتَهَا.

الثَّامِنُ: قَوْلُ الصَّحَابِيِّ إِنْ جُعِلَ حُجَّةً كَالْقِيَاسِ، وَأَوْلَى.

المخصص الثامن: قول الصحابي. فإنه إذا ورد عموم ثم بعد ذلك ورد قول صحابي خاص فإننا نخصص العموم بقول الصحابي.

قال: إن جعل حجة: لوجود الخلاف في حجية قول الصحابي فهناك من يرى عدم حجية قول الصحابي ومن ثَمَّ لا يخص العموم به، والدليل على القول بتخصيص العموم بقول الصحابي أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس، فمن باب أولى أن يجوز تخصيص العموم بقول الصحابي.

والصواب أن قول الصحابي لا يخص به، وذلك لأن قول الصحابي لا نستدل به إلا إذ لم نجد نصاً في المسألة، فإذا وجدنا نصاً أو دليلاً عاماً في المسألة فلا يصح لنا أن نترك العموم من أجل قول الصحابي، لأن كلام الشارع ولو كان عاماً يقدم على كلام غيره ولو كان من الصحابة.

التَّاسِعُ: قِيَاسُ النَّصِّ الْخَاصِّ يُقَدَّمُ عَلَى عُمُومِ نَصٍّ آخَرَ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ، وَالْقَاضِي، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ خِلافًا لِأَبِي إِسْحَاقَ بْنِ شَاقْلا(١) وَبَعْضِ الْفُقَهَاءِ.

احْتَجَّ الْأَوَّلُ: حُكْمُ الْقِيَاسِ حُكْمُ أَصْلِهِ؛ فَخَصَّ الْعَامَّ.

الدليل التاسع من المخصصات: القياس. فإذا وردنا دليل عام يدل على حكم في أفراد كثيرة، ثم وردنا دليل خاص نصي لجزئية معينة يخالف حكم العموم، ثم وجدنا مسألة مماثلة للمسألة الوارد فيها النص الخاص، فهل يصح لنا أن نقيسها على محل النص الخاص ثم بعد ذلك نخصصها من العموم أو لا؟

يمكن أن يمثل له بقول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢] ثم بعد ذلك قال في الأَمة: ﴿فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] ومن ثم لم نجلدهن إلا خمسين جلدة. والمملوك هل نقيسه على الأمة وبالتالي نخصصه من عموم الدليل الآخر أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن الخطاب العام يخصص بواسطة القياس واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أن القياس دليل شرعي فجاز التخصيص به.

الدليل الثاني: أن القياس يجعل الفرع بمثابة الأصل فيأخذ حكمه فإذا كان الأصل، يخص من العموم فإن الفرع يلحق به فيخصص من العموم.

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البغدادي، فقيه أصولي حنبلي توفي سنة ٣٦٩ هـ.

ينظر: تاريخ بغداد(٦/ ١٧) طبقات الحنابلة(٢/ ١٢٨) سير أعلام النبلاء(١٦/ ٢٩٢).

الثَّانِي: النَّصُّ أَصْلٌ فَلاَ يُقَدَّمُ الْقِيَاسُ الَّذِي هُوَ فَرْعٌ عَلَيْهِ، وَلِأَنَّ الْعَامَّ يُفِيدُ مِنَ الظَّنِّ أَكْثَرَ مِنَ الْقِيَاسِ، وَلِأَنَّ مُعَاذًا قَدَّمَ السُّنَّةَ عَلَى الْقِيَاسِ، وَقِيلَ: يُخَصُّ بِجَلِيِّ الْقِيَاسِ دُونَ خَفِيِّهِ لِقُوَّتِهِ، وَهُوَ أَوْلَى،..........................

القول الثاني: أن العام لا يخصص بواسطة القياس،واستدلوا بأدلة:

الدليل الأول: أن العام أصل والقياس فرع فلا يقدم القياس الذي هو فرع على الدليل العام الذي هو أصل، والآخرون يجيبون عليه بأن القياس فرع لأصل آخر وليس فرعاً للعموم.

الدليل الثاني: قالوا: العام يفيدنا من قوة الظن أكثر مما يفيدنا القياس فالعام أقوى، لأنه هذا كلام الله أو كلام رسول الله ﷺ فكيف نتركه لظنوننا.

الدليل الثالث: قالوا: إن معاذ بن جبل لما أرسله النبي ﷺ إلى اليمن، قال له:«بم تحكم» قال: بكتاب الله. قال:«فإن لم تجد؟» قال: فبسنة رسول الله، قال:«فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي[1]. فلم يجتهد رأيه إلا إذا لم يجد دليلاً من الكتاب والسنة، ولم يفرق بين دليل عام ودليل خاص.

القول الثالث في المسألة: قالوا إن العموم يخصص بالقياس الجلي دون الخفي، لأن القياس الجلي قوي، وبالتالي يقوى على التخصيص بخلاف القياس الخفي فإنه ضعيف، ومن ثم لا يقوى على التخصيص، لكنهم اختلفوا في حقيقة القياس الجلي والقياس الخفي.

---

(١) سبق تخريجه ص(٣٥٢).

ثُمَّ الْجَلِيُّ قِيَاسُ الْعِلَّةِ، وَقِيلَ: مَا يَظْهَرُ فِيهِ الْمَعْنَى نَحْوُ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ»(١).

وَالْخَفِيُّ: قِيَاسُ الشَّبَهِ.

متى يكون القياس جلياً ومتى يكون القياس خفياً؟

بعض الشافعية قالوا: القياس الجلي مفهوم الموافقة، والقياس الخفي ما عداه.

وبعض أهل العلم قالوا: إن القياس الجلي هو المنصوص على علته، بينما القياس الخفي هو المستنبط العلة.

وطائفة قالوا: إن القياس الجلي هو قياس العلة وهو الجمع بين الأصل والفرع بواسطة المعنى المناسب، بينما القياس الخفي هو قياس الدلالة الذي يجمع فيه بواسطة مدلول العلة أو دليل العلة لا ذات العلة.

وقال آخرون: إن القياس الجلي هو الذي ظهر فيه المعنى، فيكون الفرع أقوى في العلة من الأصل أو يكون مماثلاً له. مثال ذلك قول النبي ﷺ: «**لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان**»(١) فحال الجوع وحال تشويش الذهن له نفس المعنى فيكون قياساً جلياً. بينما القياس الخفي هو قياس الشبه وهو الجمع بين الأصل والفرع بالصورة الظاهرة لا بالمعنى.

إذن الأقوال في أصل المسألة هي:

الأول: أن العموم يخصص بالقياس.

---

(١) أخرجه البخاري(٧١٥٨) ومسلم(١٧١٧) ولفظ البخاري: «لا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بين اثْنَيْنِ وهو غَضْبَانُ».

وَقَالَ عِيسَى: يُخَصُّ بِالْقِيَاسِ الْمَخْصُوصِ دُونَ غَيْرِهِ.
وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ كَمَا سَبَقَ.

الثاني: أن العموم لا يخصص بالقياس.

الثالث: العموم يخصص بواسطة جلي القياس دون خفيه.

الرابع: العموم إذا سبق تخصيصه بدليل آخر جاز لنا أن نخصصه بالقياس، وإن لم يسبق تخصيصه بدليل آخر لم يصح لنا أن نخصصه بالقياس ونسبه المؤلف إلى عيسى بن أبان.

والأظهر من أقوال أهل العلم في هذه المسألة: أن العموم يجوز تخصيصه بالقياس إن كانت العلة منصوصاً عليها، وأما إذا كانت العلة لم ينص عليها وكانت مستنبطة فإنه لا يصح تخصيص العموم به.

مثال ذلك قول ﷺ: «**إذا اسْتَيْقَظَ أحدكم من نَوْمِهِ فلا يَغْمِسْ يَدَهُ في الإِنَاءِ حتى يَغْسِلَهَا ثَلاثًا فإنه لا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ**»[1] هنا أمر عام إذا استيقظ أحدكم من منامه سواء بالليل أو بالنهار، نوم قليل أو كثير، ثم قال: «فإنه لا يدري أين باتت يده» والبيتوتة تكون في نوم الليل دون نوم النهار، ومن ثم العلة مذكورة في الحديث فنخصص عموم هذا الحديث بهذه العلة لأنها علة منصوصة بخلاف إذا ما كانت العلة مستنبطة.

---

(١) أخرجه البخاري(١٦٢) ومسلم(٢٧٨).

خَاتِمَةٌ: إِذَا تَعَارَضَ عُمُومَانِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ مَتْنًا، قُدِّمَ أَصَحُّهُمَا سَنَدًا، فَإِنِ اسْتَوَيَا فِيهِ، قُدِّمَ مَا عَضَدَهُ دَلِيلٌ خَارِجٌ، فَإِنْ فُقِدَ؛ فَالْمُتَأَخِّرُ نَاسِخٌ، فَإِنْ جُهِلَ التَّارِيخُ ؛ تَوَقَّفَ عَلَى مُرَجِّحٍ. وَيَجِبُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا إِنْ أَمْكَنَ بِتَقْدِيمِ أَخَصِّهِمَا أَوْ حَمْلِهِ عَلَى تَأْوِيلٍ صَحِيحٍ،

هذه المسألة في التعارض بين الأدلة العامة.

والشريعة ليس فيها تعارض،وليس فيها تناقض في ذاتها لقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فدل ذلك على أن ما كان من عند الله فإنه ليس فيه اختلاف ولا تناقض ولا تعارض ولا تضاد، ولكن قد يقع في نفوس بعض المجتهدين أمر من هذا، لأنهم لم يفهموا المراد بأحد النصين، كأن يكون أحد النصين منسوخاً ولم يصل إليهم دليل النسخ، فحينئذ يكون التعارض في أذهان المجتهدين وليس في الشريعة.

والتعارض قد يكون بين أدلة خاصة وبين أدلة عامه، لكن هنا نبحث التعارض بين العمومات لكونه بعد مبحث العموم.

التعارض بين العمومات على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: إذا كان الدليلان العامان متعارضين من كل وجه، بحيث لا يمكن الجمع فحينئذ ننظر إلى الترجيح بينهما فالأرجح من جهة قوة السند أو من جهة دليل خارجي فإنه يعمل بالدليل الراجح، ومن أنواع الترجيح أن يكون الأول متقدماً والثاني متأخراً فإنه يعمل بالمتأخر ويحكم بأنه ناسخ، لكن لا يلجأ إلى القول بالترجيح إلا عند تعذر النوعين الآتيين.

النوع الثاني: إذا تعارض دليلان عامان في أذهان المجتهدين وأمكن الجمع

فَإِنْ كَانَ كُلٌّ مِنْهُمَا عَامًّا مِنْ وَجْهٍ، خَاصًّا مِنْ وَجْهٍ نَحْوَ: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَةٍ أَوْ نَسِيَهَا؛ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»(١) مَعَ: «لَا صَلاَةَ بَعْدَ الْعَصْرِ»(٢)؛ فَالْأَوَّلُ: خَاصٌّ فِي الْفَائِتَةِ، عَامٌّ فِي الْوَقْتِ، وَالثَّانِي: عَكْسُهُ.........................

بين الدليلين بأن نحمل أحد الدليلين على محل والآخر على محل آخر فحينئذ يجب الجمع بينهما لأن فيه إعمالاً للدليلين معاً.

ومثال ذلك أن نحمل أحد الدليلين على معنى والآخر على معنى، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] والآية الثانية: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] هنا دليلان متعارضان، بعض أهل العلم قال: هما من القسم الأول، ومن ثم نعمل بالمتأخر وهو آية: الأربعة أشهر، وآخرون قالوا: الآية الأولى وهي آية الحول في السكنى، والآية الثانية في العدة وبالتالي نحمل كل واحد منهما على محل غير الآخر.

النوع الثالث: من أنواع الأدلة المتعارضة في ذهن المجتهد: أن يكون أحدهما عاماً من وجه خاصاً من وجه، والآخر عام من وجه يغاير الوجه العام في الدليل، وهو خاص من وجه آخر، مثاله أن النبي ﷺ قال: **«مَنْ نَامَ عَنْ صَلاةٍ أَوْ نَسِيَهَا؛ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»**(١). هذا عام من جهة الوقت، لكنه خاص في الصلاة المقضية، وفي الحديث الآخر قال: **«لا صَلاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ»**(٢) فهذا خاص من جهة الوقت بعد العصر، عام من جهة الصلوات نفلاً أو قضاءً.

---

(١) أخرجه مسلم(٦٨٤).

(٢) أخرجه البخاري(٥٨٦) ومسلم(٨٢٧).

وَنَحْوَ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[١]، مَعَ: «نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ»[٢]، تَعَادُلًا وَطَلَبَ الْمُرَجِّحُ.

فحينئذ إذا كان الإنسان قد نام عن صلاة الظهر ثم ذهب وصلى العصر، وبعدما صلى العصر تذكر أنه لم يصل الظهر، فماذا يفعل؟ هل يعمل بالعموم الأول فيصلي الصلاة المقضية في هذا الوقت، أو يعمل بحديث: «لا صلاة بعد العصر» فلا يقضي الظهر بعد العصر؟

هنا تعارض عمومان، قالوا: ننظر إلى أقوى الدليلين العامين وتكون القوة من جهة عدم ورود المخصص عليه، فإن قوله: «**مَنْ نَامَ عَنْ صَلاةٍ أَوْ نَسِيَهَا؛ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا**»[١]. لم يرد عليه مخصصات فبالتالي نقدمه، ومن ثم يصلي صلاة الظهر المقضية بعد صلاة العصر.

مثال آخر: قول النبي ﷺ: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»[١] هذا عام في المرتدين رجالا ونساء، لكنه خاص في الردة مع قول النبي ﷺ: «**نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ**»[٢]، هذا خاص في النساء، لكنه عام في جميع أنواع القتل في جهاد وفي غيره، فحينئذ وقع خلاف في المرأة المرتدة، هل تقتل مثل الرجل المرتد أو لا؟

قال الحنفية: لا تقتل لحديث: «**نهيت عن قتل النساء**» [٢].

وقال الجمهور: تقتل؛ لحديث: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»[١].

وقول الجمهور أقوى، لأن حديث: «**نهيت عن قتل النساء**» مخصوص في

---

(١) أخرجه البخاري(٣٠١٧).

(٢) أخرجه البخاري(٣٠١٥) ومسلم(١٧٤٤) عن ابن عُمَرَ رضي الله عنهما قال: وُجِدَتْ امْرَأَةٌ مَقْتُولَةً في بَعْضِ مَغَازِي رسول اللَّهِ ﷺ فَنَهَى رسول اللَّهِ ﷺ عن قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ.

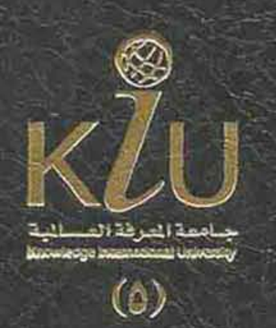
وَيَجُوزُ تَعَارُضُ عُمُومَيْنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ خِلاَفًا لِقَوْمٍ.

مواطن كثيرة، ففي القصاص تقتل المرأة القاتلة، كذلك في الزنا تقتل المرأة المحصنة، وفي مواطن غير ذلك، فدل ذلك على أن حديث: «**نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ**»[(١)]، أضعف في العموم من قوله: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»[(١)] ولذلك يقدم حديث من بدل دينه فاقتلوه، ومن ثم تقتل المرأة المرتدة.

* **قوله: ويجوز تعارض عمومين**: يعني أن الدليلين العامين يمكن تعارضهما في ذهن المجتهد بحيث لا يتوصل المجتهد إلى الدليل الراجح؛ لأن العلم عند الناس متفاوت، ومن ثم قد لا يصل الإنسان إلى طريقة الجمع بين الدليلين المتعارضين.

---

(١) سبقا قريباً.



(٥)

شرح مختصر روضة الناظر

لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي
المتوفى سنة ٧١٦ هـ

تأليف

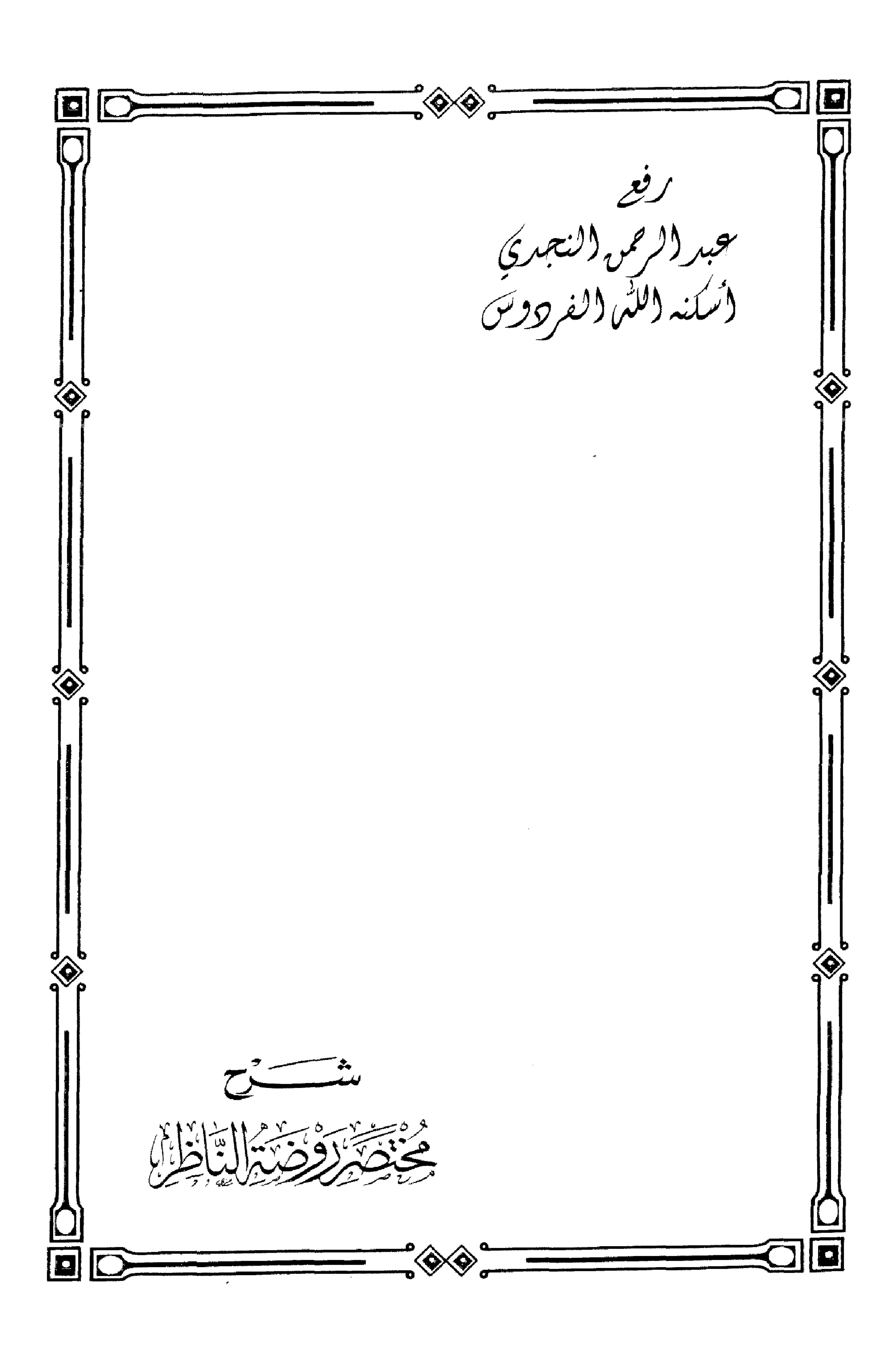
الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري

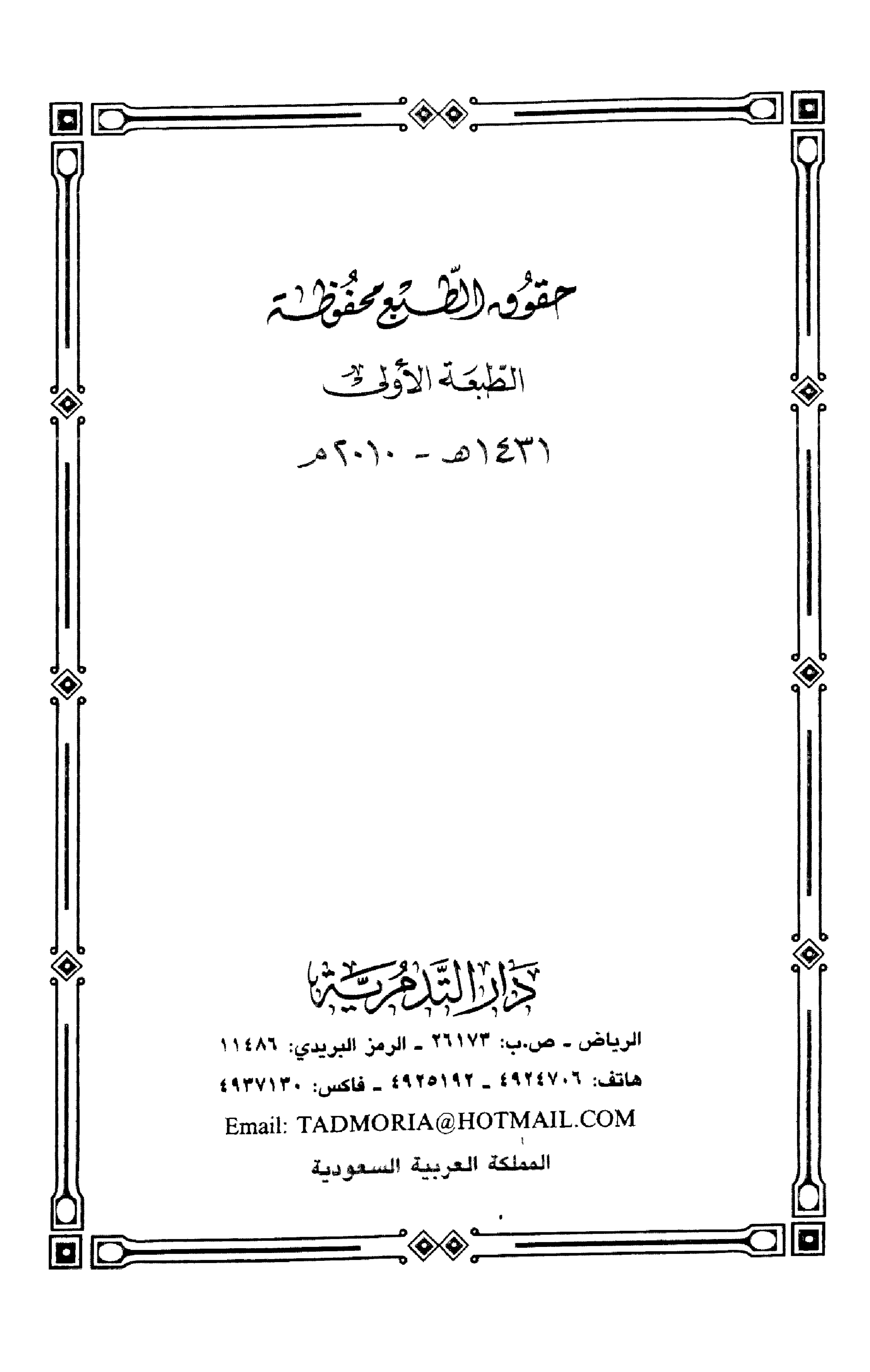
تقديم

أ. د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس
إمام وخطيب المسجد الحرام بمكة المكرمة
أستاذ الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى
مدير جامعة المعرفة العالمية

الجزء الثاني

دار التدمرية


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
شرح
مختصر روضة الناظر



الطبعة الأولى

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

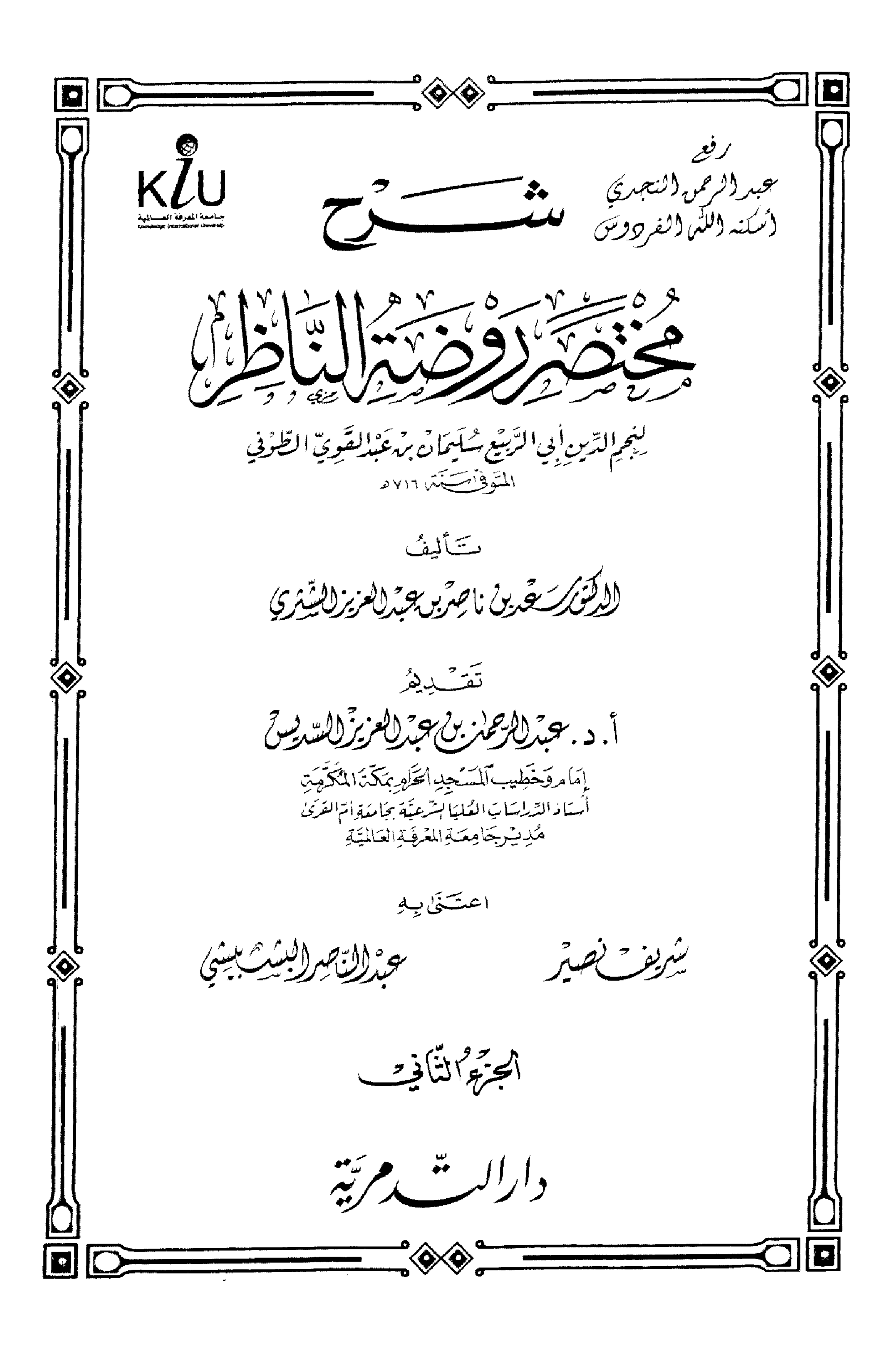
دار التدمرية

الرياض - ص.ب: ٢٦١٧٣ - الرمز البريدي: ١١٤٨٦

هاتف: ٤٩٢٤٧٠٦ - ٤٩٢٥١٩٢ - فاكس: ٤٩٣٧١٣٠

Email: TADMORIA@HOTMAIL.COM

المملكة العربية السعودية



شرح

مختصر روضة الناظر

لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي
المتوفى سنة ٧١٦هـ

تأليف

الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري

تقديم

أ. د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس

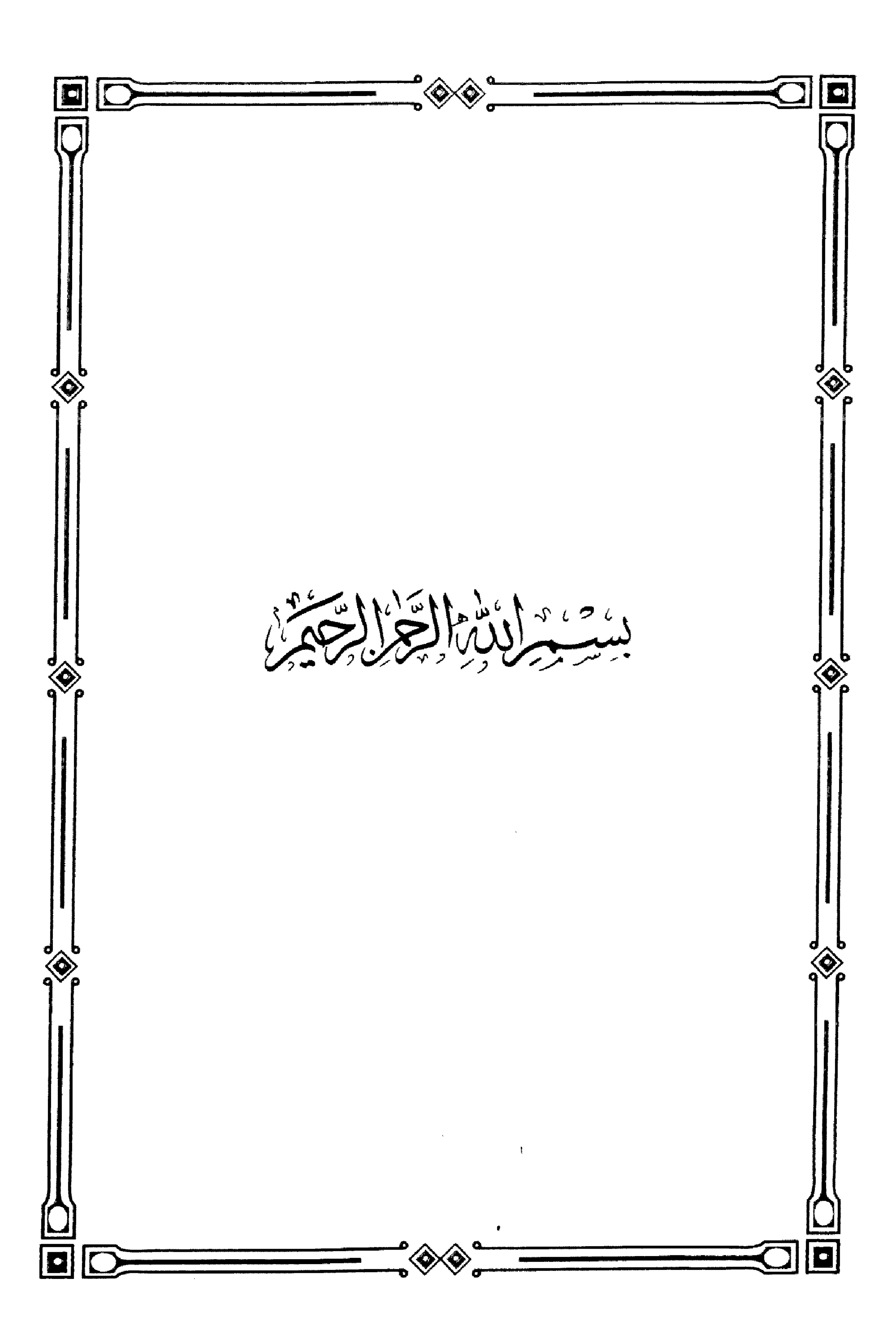
إمام وخطيب المسجد الحرام بمكة المكرمة
أستاذ الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى
مدير جامعة المعرفة العالمية

اعتنى به

شريف نصير　　عبد الناصر البشبيشي

الجزء الثاني

دار التدمرية


بسم الله الرحمن الرحيم

الاستثناء:

الاِسْتِثْنَاءُ: إِخْرَاجُ بَعْضِ الْجُمْلَةِ بِـ(إِلَّا) أَوْ مَا قَامَ مَقَامَهَا،..............

ذكر المؤلف هنا عدداً من المسائل المتعلقة بالاستثناء:

المسألة الأولى: تعريف الاستثناء:

الثني في اللغة: الرجوع إلى الشيء والعود له، والألف والسين والتاء في غالب إطلاقاتها في اللغة تكون للطلب، وكأنه يريد بالاستثناء في اللغة: طلب الرجوع عن بعض الجملة السابقة.

وأما تعريفه في الاصطلاح فإن العلماء لهم منهجان في تعريف الاستثناء في الاصطلاح:

المنهج الأول: ذكره المؤلف هنا بقوله: إخراج بعض الجملة بـ(إلا)، أو ما قام مقامها، فالعام كان مشتملاً على أفراد كثيرة ثم لما ورد الاستثناء أخرجنا بعض هذه الأفراد من المدلول العام.

مثال ذلك: تقول: جاء بنو علي إلا خالداً. هنا كأن خالداً قد جاء معهم ثم أخرجته من الحكم بعد ذلك.

المنهج الثاني: أن الاستثناء هو بيان أن بعض الأفراد لم يدخل في المستثنى، فلما قلت: جاء بنو علي إلا خالداً. كأنك بينت أن خالداً ليس له حكم بقية إخوانه في المجيء.

والمنهج الأول القائل بأن الاستثناء هو: إخراج بعض الجملة هو طريقة النحاة ومن وافقهم؛ وذلك إنهم يلتفتون إلى الألفاظ المجردة.

والقول بأن الاستثناء هو بيان أن بعض الأفراد لم تدخل في المستثنى منه،

وَهُوَ (غَيْرُ)، وَ (سِوَى)، وَ (عَدَا)، وَ (لَيْسَ)، وَ (لَا يَكُونُ) وَ (حَاشَا)، وَ (خَلَا)، وَقِيلَ: قَوْلٌ مُتَّصِلٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَذْكُورَ مَعَهُ غَيْرُ مُرَادٍ بِالْقَوْلِ الْأَوَّلِ، وَهَذَا قَوْلُ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ التَّعْرِيفَ بِالْإِخْرَاجِ تَنَاقُضٌ، وَلَيْسَ بِشَيْءٍ.

هو منهج الأصوليين لأنهم يلتفتون إلى المعنى، فالمستثنى لم يدخل في حكم المستثنى منه ثم يخرج بعد ذلك.

المسألة الثانية: أدوات الاستثناء:

الأصل في أدوات الاستثناء لفظة:(إلا) وهي أم الباب ويلحق بها أدوات أخرى وهي: غير، وليس، وحاشا، ولا يكون، وسوى، وعدى، وخلا، وهناك أدوات أخرى مذكورة عند النحاة.

قال المؤلف: وقيل: قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول: أي أن الاستثناء هو قول متصل ذو صيغة تدل على أن المذكور بعده غير مراد بالقول الأول، وهذا هو منهج الأصوليين كما تقدم وهو أن الاستثناء بيان أن بعض الإفراد لم تدخل أصلاً.

قال المؤلف: وهذا قول من يزعم أن التعريف بالإخراج تناقض: أي أن هذا التعريف قول من يزعم أن تعريف الاستثناء بالإخراج يعد تناقضاً،إذ كيف دخل المستثنى في حكم المستثنى منه ثم خرج بعد ذلك. فكأن قولك: جاء القوم إلا خالداً، قلت: بأن خالداً جاء ثم بعد ذلك سلبت منه المجيء فهذا تناقض.

والمؤلف ارتضى طريقة النحاة ولم يرتض طريقة الأصوليين.

وبما أن دراستنا دراسة متعلقة بالمعنى أكثر من تعلقها باللفظ فإن منهج الأصوليين عندنا أقوى.

وَالاِسْتِثْنَاءُ يَجِبُ اتِّصَالُهُ، وَيَتَطَرَّقُ إِلَى النَّصِّ بِخِلَافِ التَّخْصِيصِ بِغَيْرِهِ فِيهِمَا. وَيُفَارِقُ النَّسْخَ فِي الاِتِّصَالِ، وَفِي رَفْعِ حُكْمِ بَعْضِ النَّصِّ، وَفِي مَنْعِ دُخُولِ الْمُسْتَثْنَى عَلَى تَعْرِيفِهِ الثَّانِي.

ذكر المؤلف فروقاً بين الاستثناء وغيره من أنواع الكلام.

أولاً: الفرق بين الاستثناء والتخصيص، فهناك عدد من الفروق:

الفرق الأول: أن الاستثناء يجب اتصاله، فتقول: جاء القوم إلا محمداً. هنا: إلا محمداً، اتصلت بالمستثنى، بخلاف التخصيص بالمنفصل فإنه يكون بخطاب مستقل، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] خصصناه بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

الفرق الثاني: أن الاستثناء يتطرق إلى النص، بخلاف التخصيص، والمراد بالنص هو الصريح في معناه، فتقول: له عليّ عشرة ريالات إلا ثلاثة. فعشرة نص صريح في معناه، ومع ذلك ورد عليه الاستثناء، بخلاف التخصيص فإنه لا يرد عليه.

ثانياً: الفرق بين النسخ والاستثناء،وذكر المؤلف عدداً من الفروق:

الفرق الأول: أن الاستثناء يكون متصلاً بالمستثنى منه بخلاف النسخ فيجب أن يكون متراخياً عن المنسوخ.

الفرق الثاني: أن الاستثناء يرفع حكم بعض النص لا جميعه، بخلاف النسخ فإنه يرفع جميع المنسوخ.

الفرق الثالث: أن المنسوخ كان داخلاً في الخطاب الأول، ثم أخرجناه بواسطة الخطاب الثاني، وفي الاستثناء كان المستثنى غير داخل والاستثناء لبيان أن المستثنى غير داخل في المستثنى منه.

وَيُشْتَرَطُ لِلاسْتِثْنَاءِ الاِتِّصَالُ الْمُعْتَادُ كَسَائِرِ التَّوَابِعِ،.................

المسألة الرابعة: شروط الاستثناء، فله ثلاثة شروط:

الأول: الاتصال بحيث يكون المستثنى متصلاً في الكلام مع المستثنى منه. تقول: جاء القوم إلا خالداً. هنا اتصل الاستثناء بالمستثنى منه مباشرة.

قال: ويشترط للاستثناء الاتصال المعتاد كسائر التوابع: أي لا يشترط الاتصال مباشرة وإنما يكفي الاتصال المعتاد، فلو سعل، أو تنفس، أو سكت قليلاً أو عطس، فإنه لا يعد انفصالاً. قال مثلاً: جاء القوم. ثم عطس. ثم قال: إلا محمداً. هنا لم ينتف فيه الاتصال المعتاد. ومن ثم فإنه لا يؤثر انفصال المستثنى عن المستثنى منه بالقليل المعتاد. والدليل على اشتراط هذا الشرط هو قياس الاستثناء على سائر التوابع، فإنه لابد أن يكون المتبوع متصلاً بما هو تابع له، وهكذا أيضاً الاستثناء. واشتراط الاتصال هو قول الجمهور، وهو القول الأول.

القول الثاني: أنه يجوز الاستثناء إلى شهر، لأن النبي ﷺ لما سأله بعض من في المدينة عن قصة أهل الكهف، قال لهم: سأخبركم عنها وحلف على ذلك، ثم بعد ذلك لم ينزل الوحي إلا بعد شهر، ثم أمر بعد ذلك بالاستثناء فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣] ثم استثنى النبي ﷺ بعد شهر[1]. قالوا: فدل ذلك على جواز تأخير الاستثناء إلى ما بعد شهر.

ولكن الصواب أنه لم يثبت عن النبي ﷺ أنه أقسم في هذه القضية، وإنما وعد، والوعد يكون على قدر المستطاع.

---

(١) هذا الخبر أخرجه ابن إسحاق في السيرة(٤/١٨٢ـ١٨٣) وذكره عنه ابن هشام في السيرة(٢/١٣٨ـ١٣٩) والبيهقي في دلائل النبوة (١/٢١٦ـ٢١٧).

خِلاَفًا لاِبْنِ عَبَّاسٍ، وَأَجَازَهُ عَطَاءٌ وَالْحَسَنُ مَا دَامَ فِي الْمَجْلِسِ، وَأَوْمَأَ إِلَيْهِ أَحْمَدُ فِي الاِسْتِثْنَاءِ فِي الْيَمِينِ. وَأَنْ لَا يَكُونَ مِنْ غَيْرِ جِنْسِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ خِلاَفًا لِبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، وَمَالِكٍ، وَأَبِي حَنِيفَةَ، وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

والقول الثالث: يجوز تأخير الاستثناء إلى سنة فقد أثر عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أجازه إلى سنة[1] فإذا رددنا القول الثاني القائل بالتأخير إلى شهر فمن باب أولى أن نرد القول الثالث.

القول الرابع: أنه يجوز تأخير الاستثناء مادام الإنسان في المجلس وهذا هو قول عطاء والحسن وهو رواية عن الإمام أحمد واختارها شيخ الإسلام ابن تيمية، وجماعة. قالوا: لأن الشريعة قد جعلت المجلس بمثابة الجملة الواحدة ولذلك أثبتت خيار المجلس، وقالوا: بأنه قد ورد عن كثير من الصحابة والتابعين الاستثناء في المجلس.

ويترتب على ذلك مسألة الاستثناء في اليمين، المراد بالاستثناء في اليمين إن يقول: إن شاء الله، بعد اليمين، فإذا أقسم على شيء وقال: والله لأفعلن كذا. ثم استثنى وقال: إن شاء الله، لم يلزمه حينئذ أن يفعل ما أقسم عليه لكونه استثنى.

وقد ورد عن الإمام أحمد أنه قال: من استثنى في اليمين في المجلس فإنه لا يلزمه ما أقسم عليه.

الشرط الثاني من شروط الاستثناء: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، فلا يصح أن تستثني من غير الجنس، مثال ذلك أن تقول: جاء القوم إلا خالداً، وخالد من القوم فجاز الاستثناء، لكن لا يصح أن تقول: جاء القوم

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير(١١/٦٨) والحاكم(٤/٣٣٦) والبيهقي(١٠/٤٨)

لَنَا: الاِسْتِثْنَاءُ إِمَّا إِخْرَاجُ مَا تَنَاوَلَهُ، أَوْ مَا يَصِحُّ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، وَأَحَدُ الْجِنْسَيْنِ لَا يَصِحُّ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْآخَرَ.

قَالُوا: وَقَعَ فِي الْقُرْآنِ وَاللُّغَةِ كَثِيرًا.

قُلْنَا: يَتَعَيَّنُ حَمْلُهُ عَلَى الْمَجَازِ وَالِاتِّسَاعِ؛ لِأَنَّ مَا ذَكَرْنَاهُ قَاطِعٌ،..........

إلا حماراً. لأن الحمار ليس من جنس القوم.

والقول بأن الإتحاد في الجنس بين المستثنى والمستثنى منه من شروط الاستثناء هذا قول جماهير أهل العلم، واستدلوا عليه بأن الاستثناء هو: بيان أن بعض أفراد العام لم تدخل في المستثنى منه ومن ثم فمن كان من غير الجنس لم يدخل أصلاً فلا حاجة للاستثناء. فإن قلت: جاء القوم إلا حماراً. ليس الحمار من القوم، ومن ثم لا حاجة إلى استثنائه،لأن لفظة: القوم، لا تتناول الحمار.

والقول الثاني: أنه لا يشترط في الاستثناء أن يكون المستثنى والمستثنى منه من جنس واحد، فيصح الاستثناء مع اختلاف الجنس، ونسب إلى بعض الشافعية ومالك وأبي حنيفة وبعض المتكلمين.

واستدلوا على ذلك بأنه قد وقع الاستثناء من غير الجنس في لغة العرب في مواطن منها قول الله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [ص: ٧٣-٧٤] مع كون إبليس ليس من الملائكة بدلالة الآية الأخرى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠].

وأجيب عنه بأن هذا استعمال مجازي ونحن نتكلم عن الاستعمال الحقيقي.

وَجَوَازُ اسْتِثْنَاءِ أَحَدِ النَّقْدَيْنِ مِنَ الْآخَرِ عِنْدَ بَعْضِهِمِ اسْتِحْسَانٌ وَأَنْ لَا يَكُونَ مُسْتَغْرِقًا إِجْمَاعًا. وَفِي الْأَكْثَرِ وَالنِّصْفِ خِلَافٌ.............

وهذا هو الفرق بين الاستثناء المنقطع والاستثناء المتصل، فالاستثناء المنقطع يكون من غير الجنس وهو عندهم على سبيل المجاز، والاستثناء المتصل يكون من الجنس.

وهناك قول ثالث: أنه إذا كانت أجناس المستثنى والمستثنى منه متقاربة صح الاستثناء، مثل استثناء أحد النقدين من الآخر كما لو قال: له عليَّ عشرة دنانير إلا ثلاثة دراهم من الفضة. قالوا: الجنسان متقاربان فيصح الاستثناء. ومثله لو قال قائل: له عليَّ مائة ألف ريال، إلا عشرة آلاف جنيه مصري. قالوا: هذا من جنسين متقاربين فصح الاستثناء على القول الثالث.

الشرط الثالث من شروط الاستثناء: أن يكون الاستثناء بأقل من المستثنى، بحيث يكون هناك بقية باقية في الاستثناء في الحكم الأصلي. وهذا يترتب عليه مسائل:

المسألة الأولى: استثناء الكل، وهذا لا يجوز ولا يصح بالاتفاق مثل ما لو قال: له عليَّ عشرة ريالات إلا عشرة ريالات. هذا الاستثناء لا يصح ومن ثم نثبت عشرة كاملة ونجعله إقراراً بالعشرة.

المسألة الثانية: استثناء الأكثر، كما لو قال: له عليَّ عشرة إلا سبعة. فإذا صححناه فإنه يبقى ثلاثة. وإذا لم نصححه أوجبنا عليه عشرة كاملة، وهذا قد اختلف فيه أهل العلم، والجمهور على عدم صحة هذا الاستثناء.

وذهب طائفة إلى جواز استثناء الأكثر، وقد استدلوا على تصحيح استثناء الأكثر بما ورد من الآيات الدالة على استثناء أهل الإيمان من ذرية آدم

وَاقْتَصَرَ قَوْمٌ عَلَى الْأَقَلِّ، وَهُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِنَا.

عليه السلام، وفي مواطن ورد العكس، فدل ذلك على صحة استثناء الأكثر.

المسألة الثالثة: استثناء النصف، كأن يقول: له عليَّ عشرة إلا خمسة. فالجمهور صححوا هذا الاستثناء، ومذهب أحمد: عدم صحة هذا الاستثناء.

المسألة الرابعة: جواز استثناء أقل من النصف، فتقول: له عليَّ ثلاثة ريالات إلا ريالاً واحداً. وهذا جائز بالاتفاق.

وَإِذَا تَعَقَّبَ الِاسْتِثْنَاءُ جُمَلاً نَحْوَ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤]، إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: ٥]، وَكَقَوْلِهِ ﷺ: «لَا يُؤَمَّنَّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ، وَلَا يُجْلَسْ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»[1]. عَادَ إِلَى الْكُلِّ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ. وَإِلَى الْأَخِيرَةِ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ. وَتَوَقَّفَ الْمُرْتَضَى[2] تَوَقُّفًا اشْتِرَاكِيًّا،........

هذه المسألة يترتب عليها ثمرات أصولية وفقهية كثيرة. وهي مسألة: إذا وردت جمل متعاطفة ثم بعد ذلك ورد بعدها استثناء فهل الاستثناء يعود إلى جميع الجمل السابقة أو يعود إلى الجملة الأخيرة فقط؟

مثل لها المؤلف بقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] ثم قال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾[النور: ٥] هذا استثناء فهل يعود إلى الجملة الأخيرة بحيث نقول: من تاب نفينا عنه وصف الفسق، ولكننا لا نقبل شهادته، أو نقول: هذا الاستثناء يعود إلى الجمل السابقة ومن ثم فإن القاذف إذا تاب أبعدنا عنه حكم الفسق وقبلنا شهادته؟

فيها قولان لأهل العلم، قال الجمهور: يعود الاستثناء إلى جميع الجمل. وقال أبو حنيفة: يعود إلى الأخيرة فقط.

مثال آخر: قول النبي ﷺ: **«لا يُؤَمَّنَّ الرَّجُلَ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ، وَلا يُجْلَسْ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلا بِإِذْنِهِ»** يدل على أنه إذا كان هناك شخص يملك مكاناً،

---

(١) أخرجه مسلم(٦٧٣) من حديث ابن مسعود ﷺ.

(٢) المرتضى الشيعي، أبو القاسم علي بن حسين بن موسى، القرشي العلوي الشريف، من ولد موسى الكاظم، ولد سنة خمس وخمسين وثلاثمائة هـ، وتوفي سنة ست وثلاثين وأربعمائة هـ. له مصنفات منها: الذخيرة في الأصول. ينظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٨٨) معجم الأدباء(١٣/ ١٤٣) هدية العارفين(١/ ٦٨٨).

وَالْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ وَالْغَزَالِيُّ[1] تَوَقُّفَا عَارِضِيًّا.

فإن الأصل أن يتقدم صاحب المكان للصلاة إماماً، ثم قال: «ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه» يعني لا يجوز له أن يجلس على محل كرامته إلا بإذن المالك، الاستثناء هنا في قوله: إلا بإذنه، هل يعود إلى الجملة الأخيرة فقط، أو يعود إلى الجمل جميعاً؟

قبل أن ندخل في الخلاف لا بد أن نحرر محل النزاع، فنقول: إذا وجدت قرينة تدل على عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أو إلى الجملة الأولى أو إلى جميع الجمل فإنه يعمل بهذا الدليل ويفسر الكلام بحسب هذه القرينة بالاتفاق. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ ۚ فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٩] هنا الاستثناء: ﴿إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ﴾ عاد إلى الجملة الأولى فقط: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ﴾ ولم يعد إلى الجملة الأخيرة: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ﴾.

لما عرفنا محل النزاع نقول: اختلف أهل العلم في الاستثناء الذي ورد بعد جمل متعاطفة، هل يعود إلى الجملة الأخيرة أو يعود إلى جميع الجمل، إذ لم يكن هناك قرينة تبين المراد، على أقوال:

القول الأول: أن الاستثناء يعود إلى جميع الجمل وهذا قول جماهير أهل العلم، واستدلوا على ذلك بأدلة:

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي؛ فقيه شافعي أصولي، ولد سنة ٤٥٠هـ، وتوفي سنة ٥٠٥هـ. من مؤلفاته: أحياء علوم الدين، الوجيز في الفقه.

ينظر: تاريخ دمشق(٥٥/٢٠٠) سير أعلام النبلاء(١٩/٣٢٢) البداية والنهاية(١٢/١٧٣) طبقات الشافعية للسبكي(٦/١٩١).

لَنَا: الْعَطْفُ يُوجِبُ اتِّحَادَ الْجُمَلِ مَعْنًى؛ فَعَادَ إِلَى الْكُلِّ، كَمَا لَوِ اتَّحَدَ لَفْظًا، وَلِأَنَّ تَكْرِيرَ الِاسْتِثْنَاءِ عَقِيبَ كُلِّ جُمْلَةٍ عِيٌّ قَبِيحٌ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ اللُّغَةِ؛ فَمُقْتَضَى الْفَصَاحَةِ الْعَوْدُ إِلَى الْكُلِّ، وَلِأَنَّ الشَّرْطَ يَعُودُ إِلَى الْكُلِّ نَحْوَ: نِسَائِي طَوَالِقُ، وَعَبِيدِي أَحْرَارٌ إِنْ كَلَّمْتُ زَيْدًا؛ فَكَذَلِكَ الِاسْتِثْنَاءُ بِجَامِعِ افْتِقَارِهِمَا إِلَى مُتَعَلِّقٍ، وَلِهَذَا يُسَمَّى التَّعْلِيقُ بِمَشِيئَةِ اللهِ تَعَالَى اسْتِثْنَاءً،

الدليل الأول: أن الجمل السابقة للاستثناء متعاطفة وتعاطفها يدل على أن الجمل متحدة في الحكم، ومن ثم فإن الاستثناء يعود إلى جميع الجمل، كما لو كان الكلام متحداً في اللفظ، تقول: جاءت قبيلة ثقيف إلا خالداً. هو بمثابة قول القائل: جاءت قبيلة كذا من ثقيف، وجاءت قبيلة كذا من ثقيف ...الخ فالكلام واحد فهناك في الأول اتحاد في اللفظ، وهنا في الثاني اتحاد في المعنى. فإذن عاد الاستثناء إلى الكل عند الاتحاد في اللفظ والمعنى، فليعد الاستثناء إلى جميع الجمل عند الاتحاد في المعنى أو اللفظ.

الدليل الثاني: قالوا: إن تكرير الاستثناء بعد كل جملة على جهة الاستقلال يعتبر عياً في الكلام وضعفاً فيه فلو قال: لا يؤمن الرجل في سلطانه إلا بإذنه، ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه. لكان ذلك قبيحاً باتفاق أهل اللغة وحينئذ إذا أردنا جعل الاستثناء يعود إلى الجميع، فلابد أن نقول: إن الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة يعود إلى جميع الجمل ليكون ذلك موافقاً للفصيح من لغة العرب.

الدليل الثالث: أنه لو قدر أن هناك جملاً متعاقبة جاء بعدها شرط فإن الشرط يعود إلى جميع الجمل، وهكذا الاستثناء نقيسه على الشرط فنعيده إلى

لَا يُقَالُ: رُتْبَةُ الشَّرْطِ التَّقْدِيمُ بِخِلَا الِاسْتِثْنَاءِ؛ لِأَنَّا نَقُولُ عَقْلاً لَا لُغَةً. ثُمَّ الْكَلَامُ فِيمَا إِذَا تَأَخَّرَ وَلَا فَرْقَ؛ ثُمَّ يَلْزَمُكُمْ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِالْأَوْلَى فَقَطْ مُطْلَقًا، أَوْ إِذَا تَقَدَّمَ وَهُوَ بَاطِلٌ.

جميع الجمل، فإنه لو قال قائل: نسائي طوالق، ومالي وقف، ومماليكي أحرار إن كلمت زيداً. لم تطلق نساؤه في الحال ولم يكن ماله وقفاً في الحال حتى يوجد الشرط، مما يدل على أن الشرط يتعلق بجميع الجمل المتعاطفة، فهكذا الاستثناء نقيسه على الشرط، والجامع بينهما أن الاستثناء والشرط لا يصح أن يستقلا بالكلام، فلا يصح أن تقول: إن كلمت زيداً. وتسكت، ولا يصح أن تقول: إلا بإذنه. وتسكت. فحينئذ الاستثناء والشرط متحدان في كونهما محتاجين ومفتقرين إلى متعلق، أي جملة سابقة؛ ولهذا سُمي التعليق بمشيئة الله استثناء لوجود التعليق.

اعترض معترض وقال: الأصل في الشرط أن يتقدم بينما الأصل في الاستثناء أن يتأخر ومن ثم لا يصح القياس لوجود الفرق بينهما، فرتبة الشرط التقديم ورتبة الاستثناء التأخير.

فنقول: قولكم: رتبة الشرط التقديم، هذا لا نسلمه وإن كان هذا أمراً في العقل لأن تكليم زيد يوجد أولاً ثم يوجد المشروط، لكن في اللغة الأصل أن يكون الشرط متقدماً ويجوز أن يكون متأخراً في اللفظ، وقضية التقدم والتأخر غير مؤثرة في الدلالة اللغوية، فنقيس الاستثناء على الشرط المتأخر، فإذا كان الشرط المتأخر يعود إلى جميع الجمل فكذلك الاستثناء، ثم على قولكم يلزمكم أن تقولوا بأن الشرط يجب أن يتقدم ولا يتعلق إلا بالجملة الأولى فقط، لكنكم لا تقولون بذلك، فإذا جعلتم الشرط المتقدم يتعلق بجميع الجمل فهكذا الشرط المتأخر والاستثناء المتأخر.

قَالُوا: تَفَاصَلَتِ الْجُمَلُ بِالْعَاطِفِ، أَشْبَهَ الْفَصْلَ بِكَلاَمٍ أَجْنَبِيٍّ، وَتَعَلُّقُ الاِسْتِثْنَاءِ ضَرُورِيٌّ؛ فَانْدَفَعَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ. وَ الْمُرَجِّحُ الْقُرْبُ كَإِعْمَالِ أَقْرَبِ الْعَامِلَيْنِ، وَعَوْدُهُ إِلَى الْكُلِّ مَشْكُوكٌ؛ فَلاَ يُرْفَعُ الْعُمُومُ الْمُتَيَقَّنُ.

القول الثاني: أن الاستثناء المتعقب للجمل لا يتعلق إلا بالجملة الأخيرة فقط وهذا هو مذهب الحنفية، واستدلوا عليه بأدلة:

الدليل الأول: أن كل جملة مستقلة بدلالة وجود حرف العطف بين الجمل فتفاصلت الجمل وأصبحت كل جملة مستقلة بنفسها، وحينئذ يكون هذا بمثابة ما لو وجد كلام ثم أوتي بكلام أجنبي ثم بعد ذلك أوتي بالاستثناء.

فإنك لو تكلمت بكلام عام ثم أتيت بكلام أجنبي لا علاقة له بالجملة السابقة ثم بعد ذلك أتيت باستثناء لما عاد الاستثناء إلا للكلام الأجنبي، ولا يعود للكلام الأول، فهكذا قالوا في هذه الجمل.

وهذا الكلام والاستدلال ليس بصحيح، لأن الكلام الأجنبي ليس له آلة وأداة تجعله مشمولاً بالحكم السابق، بخلاف الجمل المتعاطفة بالواو فإن العطف بواو الجمع يوجب الاتحاد في المعنى بين الجملتين المتعاطفتين، ومن ثم فإن العبرة بالمعنى وليست العبرة بالانفصال اللفظي لكون كل منهما له جملة مستقلة، وإنما ننظر إلى المعنى والمعنى متحد.

الدليل الثاني لهم قالوا: إن تعليق الاستثناء بجملة هذا ضرورة لأنه لا يفهم الاستثناء بدون أن يكون معه جملة يستثنى منها فلو قلت: إلا بإذنه. وسكت، ما فهم شيء، ومن ثم فمن أجل فهمه لابد أن نعلقه بجملة على جهة الضرورة والاستثناء يمكن دفع الضرورة فيه بتعليقه بالجملة الأخيرة فقط، ومن ثم لا نحتاج إلى تعليقه بالجمل السابقة له. قالوا: وتعلق الاستثناء بالجملة

وَأُجِيبَ: بِأَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْعَطْفَ بِوَاوِ الْجَمْعِ يُوجِبُ اتِّحَادًا مَعْنَوِيًّا، وَهُوَ الْمُعْتَبَرُ دُونَ التَّفَاصُلِ اللَّفْظِيِّ. وَتَعَلُّقُ الِاسْتِثْنَاءِ بِمَا قَبْلَهُ لِصَلاَحِيَتِهِ لَهُ لَا ضَرُورَةً. وَإِعْمَالُ أَقْرَبِ الْعَامِلَيْنِ بَصَرِيٌّ مُعَارَضٌ بِعَكْسِهِ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ. وَتَيَقُّنُ الْعُمُومِ قَبْلَ تَمَامِ الْكَلَامِ مَمْنُوعٌ، وَإِنَّمَا يَتِمُّ بِالِاسْتِثْنَاءِ.

الأخيرة هو من باب الضرورة، والضرورة تندفع بتعليقه بالجملة الأخيرة فقط ومن ثم لا نحتاج إلى تعليقه بالجملة الأولى.

والجواب عن هذه الاستدلال: بأن تعليق الاستثناء بما قبله ليس بالضرورة، وإنما لكونه صالحاً للتعليق وقد ثبت صلاحية تعلق الاستثناء بالجملتين معاً، ومن ثم فإننا نثبت كون الاستثناء يعود إلى الجميع.

الدليل الثالث لهم: قالوا عندنا جمل متعاطفة أرجح هذه الجمل المتعاطفة لتعلق الاستثناء بها هي الجملة الأخيرة لكونها أقرب إلى الاستثناء ومن ثم فعندما يوجد عندنا عاملان فإننا نقوم بجعل الكلام متعلقاً بالعامل القريب.

مثال ذلك: قول النبي ﷺ: «**تسبحون وتحمدون وتكبرون الله ثلاثاً وثلاثين**»[1] لفظة الجلالة: الله، هنا منصوبة ما العامل في نصبها؟ يقولون: أقرب هذه الكلمات وهي: وتكبرون، فكما في إعمال أقرب العاملين نجعله إلى العامل القريب ولا نعمل العوامل المتقدمة، فكذلك في مسألتنا نجعل الاستثناء يعود إلى الجملة القريبة لا إلى جميع الجمل السابقة.

وأجيب عن هذا بجوابين:

الجواب الأول: أن هذه المسألة فيها خلاف بين النحاة فعند الكوفيين أن

---

(١) أخرجه البخاري(٨٤٣) ومسلم(٥٩٥)

الْمُرْتَضَى: اسْتُعْمِلَ فِي اللُّغَةِ عَائِدًا إِلَى الْكُلِّ، وَإِلَى الْبَعْضِ، وَالْأَصْلُ فِي الِاسْتِعْمَالِ الْحَقِيقَةُ، وَقِيَاسًا عَلَى الْحَالِ وَالظَّرْفَيْنِ.

العامل للنصب هنا هو جميع العوامل السابقة: تحمدون وتسبحون وتكبرون، خلافاً للبصريين، فلماذا تلزمونا بمذهب البصريين.

الجواب الثاني: أن يقال: هناك فرق بين الإعمال وبين الاستثناء، فالاستثناء يصح عوده إلى جميع الجمل بخلاف إعمال العامل أو جعل المعمول ناتجاً عن أكثر من عامل فإن البصريين يقولون: لا يصح ذلك، وفرق بين ما يصح وما لا يصح.

الدليل الرابع لهم: قالوا: إن عود الاستثناء إلى جميع الجمل مشكوك فيه، بينما بقاء الجملة على عمومها أمر متيقن، فلا نزيل عموم الجملة الأولى باستثناءٍ وراد إلى جمل يشك في عوده إلى الجملة الأولى.

والجواب عن هذا: أن عموم الكلام لا يفهم إلا عند تمامه،إذ لا يصح أن تفهم كلمة إلا بعد أن يتم الكلام كله، ومن ثم فقولكم:إن العموم متيقن. نقول: هذا ليس بصحيح لأنه لا يفهم العموم ولا يتيقن حتى يتم الكلام ولا يتم الكلام إلا بوجود الاستثناء، ومن ثم فإن قولكم فيه ما فيه.

القول الثالث: قول المرتضى: يقول بأنه يمكن أن يعود إلى جميع الجمل ويمكن أن يعود إلى الجملة الأخيرة فقط، وهذا على طريقة الاشتراك اللفظي. فعلى مذهب المرتضى يقول: نعيده إلى الجملة الأخيرة للتيقن من عود الاستثناء إليها، وأما إعادته إلى الجملة الأولى فإننا نتوقف فيه حتى يأتينا دليل خارجي، وبالتالي فإن قول المرتضى يعود إلى قول الحنفية.

واستدل المرتضى بأدلة:

الدليل الأول:إن الاستثناء استعمل في اللغة مرة بعوده إلى جميع الجمل

الْقَاضِي: تَعَارَضَتِ الْأَدِلَّةُ فَيُطْلَبُ الْمُرَجِّحُ الْخَارِجِيُّ.

ومرة بعوده إلى بعض الجمل، والأصل في استعمالات اللغة العربية أن تكون جميع الاستعمالات حقيقة ومن ثم يكون هذا من قبيل المشترك.

وهذا الكلام لا يصح واستدلال في خارج محل النزاع لأن العود إلى الكل وإلى البعض إنما كان لوجود أدلة وقرائن، وهذا خارج محل النزاع ومن ثم لا يصح هذا الاستدلال.

الدليل الثاني له: إن الحال وظرف الزمان وظرف المكان إذا جاء بعد جمل متعاطفة صح أن يعود إلى الجمل الأخيرة، وصح أن يعود إلى جميع الجمل، فهكذا الاستثناء.

والجمهور يقولون: لا نسلم لك هذا الكلام، لأن الحال وظرف الزمان والمكان إذا جاء بعد جمل متعاطفة فإنه يعود إلى جميع الجمل، ومن ثم فإن الأصل الذي بنيت عليه قياسك لا يصح.

القول الرابع في المسألة: بأننا نتوقف، لأنه يمكن أن يعود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، ويمكن أن يعود إلى جميع الجمل فتعارض الاحتمالان، ومن ثم فإننا لا نعمل بهذا الاستثناء ولا نعيده إلى شيء من الجمل حتى يأتي دليل خارجي. قال: لأن الأدلة تعارضت ومن ثم لا نعمل بهذا الكلام حتى يأتينا دليل خارجي يوضح المراد؛ وهذا قول أبي بكر بن الباقلاني،وكلام الباقلاني ناشئ من رأي الأشاعرة في قضية الكلام، لأن الكلام عندهم لا يدل على المعنى بذاته، وإنما لابد أن يكون معه قرينة ودليل يوضح المراد به، فكلامه منطلق من حقيقة مذهب الأشاعرة في مسألة الكلام، وقد تقدم الجواب عن مذهبهم بما لا نحتاج إلى إعادته هنا.

الشرط:

الشَّرْطُ: مَا تَوَقَّفَ عَلَيْهِ تَأْثِيرُ الْمُؤَثِّرِ عَلَى غَيْرِ جِهَةِ السَّبَبِيَّةِ؛ فَيُسَاوِي مَا سَبَقَ عِنْدَ الْكَلَامِ عَلَيْهِ، وَهُوَ مِنَ الْمُخَصِّصَاتِ كَالِاسْتِثْنَاءِ،..................

هذه المسألة خاصة بنوعين من مخصصات العموم المتصلة.

النوع الأول: الشرط: والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي وليس الشرط الاصطلاحي سواء الشرعي أو العقلي.

وعرف الشرط بأنه: ما توقف عليه تأثير المؤثر على غير جهة السببية.

مثال ذلك: إذا قال الزوج لزوجته: إن شاهدت المحرم فأنت طالق. فهنا الطلاق لا يقع إلا إذا وجد الشرط، وتأثير المؤثر متوقف على وجود الشرط. ومثله قول القائل بأن السبب هنا في الطلاق ليس الشرط، وإنما السبب في الطلاق هو تلفظ الزوج بكلمة:(الطلاق) هذا هو السبب، لكنه جعل وقوع الطلاق مشروطاً بوجود الشرط الذي هو مشاهدة المحرم.

فالشرط هو الأمر الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر بحيث لا يقع هنا تأثير إلا إذا وجد الشرط. لكنه ليس سبباً لأنه ليس هو المنتج للطلاق لأن المنتج للطلاق هو تلفظ الزوج.

ما حكم الشرط؟

قال المؤلف: فيساوي ما سبق عند الكلام عليه: وتقدم الكلام عن الشرط وعن أحكامه وحينئذ نحتاج إلى استحضار الأحكام السابقة في الشرط.

قال: وهو من المخصصات. يعني أنه إذا وجد كلام عام ثم وجد بعده شرط فإنه يكون مخصصًا. ومن أمثلته ما لو قال: زوجاتي طوالق إذا خرجن من

وَتَأْثِيرُهُ إِذَا دَخَلَ عَلَى السَّبَبِ فِي تَأْخِيرِ حُكْمِهِ حَتَّى يُوجَدَ، لَا فِي مَنْعِ السَّبَبِيَّةِ خِلَافًا لِلْحَنَفِيَّةِ.

المنزل. فإذا خرجت إحداهن فإنه يقع الطلاق على من خرجت بخلاف من لم تخرج، لماذا خصصنا غير الخارجات؟ لوجود الشرط.

قال المؤلف: وتأثيره إذا دخل على السبب في تأخير حكمه حتى يوجد: يعني حتى يوجد السبب.

قال المؤلف: لا في منع السببية: لما قال: إن خرجت من الدار فأنت طالق، هنا السبب هو تلفظ الزوج بهذه الكلمة، وتأثير وجود الشرط. وهو إن خرجت. هنا في تأخير الحكم وليس في عدم إعمال اللفظ، هذا عند جمهور أهل العلم، خلافاً للحنفية فإن الحنفية يقولون: الشرط يؤثر في منع السبب، وهذا الكلام فيه نظر، وإنما يؤثر في تأخير الحكم لعدم وجود الشرط لأن السبب وهو التلفظ بالطلاق قد وجد فإذا لم يوجد الشرط لا نوقع الطلاق في الحال حتى يوجد الشرط، ولذلك كان الشرط مؤخراً للحكم حتى يوجد الشرط وليس مانعاً لإعمال السبب الذي هو كلام الزوج بالطلاق.

وَنَحْوُهُ الْغَايَةُ، نَحْوُ: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[البقرة: ٢٢٢]، ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

النوع الثاني من مخصصات العموم: الغاية: وهو جعل الحكم مرتبطاً بنهاية معلومة. ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فدل ذلك على أن النساء اللاتي يحضن لا يجوز قربانهن ولا جماعهن، لكنه جعل هناك مخصصاً بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فدل ذلك على أنه إذا طهرت المرأة جاز لزوجها قربانها ولو كانت ممن يحيض، فهنا خصصنا العموم بالغاية.

ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] الأصل أن المطلقة ثلاثاً لا يجوز لزوجها المطلق أن ينكحها بعد ذلك، واستثني من ذلك المطلقات ثلاثاً اللاتي نكحن أزواجاً آخرين فإنه يجوز للزوج الأول العقد عليهن.

المطلق والمقيد:

الْمُطْلَقُ: مَا تَنَاوَلَ وَاحِدًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ بِاعْتِبَارِ حَقِيقَةٍ شَامِلَةٍ لِجِنْسِهِ نَحْوُ:.....

هذا مبحث مهم له ثمرات كثيرة لوجود أنواع للمطلق عديدة في كلام الشارع، ومن ثم فلابد من إحكامه ومعرفة المراد به.

الأصل في الإطلاق: عدم التقييد، والمطلق يعني غير مقيد.

وهو في الاصطلاح: ما دل على جنس، لكن ليس على سبيل الاستغراق وإنما على سبيل البداية، مثال ذلك: عندما تقول: احترم الرجال. هذا عام يشمل جميع الرجال، وعندما تقول: قدر النساء. هذا عام يشمل جميع النساء. فهذا عموم استغراقي، ويقال له: عام.

بينما إذا جاء اللفظ دالاً على واحد من الجنس غير معين، فإنه يسمى:مطلقاً، مثال ذلك تقول: أكرم رجلاً. هنا أنت لا تريد رجلاً بعينه وإنما تريد أي رجل، لكن هل يوجب هذا اللفظ إكرام جميع الرجال؟ نقول: لا يوجب ذلك، وإنما يشمل واحداً فقط على سبيل البدلية، يعني أي واحد.

فالفرق بين المطلق والعام، أن العام شامل لجميع الأفراد على سبيل الاستغراق. بينما المطلق يشمل جميع الأفراد على سبيل البدلية لا على سبيل الاستغراق.

قال المؤلف في تعريف المطلق: ما تناول واحداً: يعني أن المطلق هو اللفظ الذي يتناول ويشمل فرداً واحداً من مدلول اللفظ،فيخرج العام.

قال: غير معين: لإخراج اللفظ الدال على واحد معين، مثل قولك:زيد. هذا معين وليس بمطلق.

قال: باعتبار حقيقة شاملة لجنسه: يعني أن هذا الواحد غير المعين يقع

﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، «وَلَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ»(١).

شائعاً في الجنس، فأي واحد يمكن أن يصدق عليه الحكم.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ لفظة: رقبة، نكرة في سياق الإثبات فتكون مطلقة، فلفظة: (رقبة) هنا لفظة واحدة تناولت فرداً واحداً غير معين، فلم يطالب بإعتاق جميع الرقاب، بل يطالب بإعتاق رقبة واحدة ولم يعين هذه الرقبة، فإنها تناولت واحداً غير معين وهذه الرقبة حقيقة شاملة تشمل أفراداً كثيرة كلها يطلق عليها رقبة.

هكذا أيضا قوله ﷺ: «**لا نكاح إلا بولي**»(١) ولي هنا نكرة، هل هي في سياق النفي أم في سياق الإثبات؟ هي نكرة في سياق الإثبات، لأن الاستثناء بعد النفي يدل على الإثبات عند الجمهور، ولذلك كانت: ولي، هنا نكرة في سياق الإثبات لأنها وردت بعد الاستثناء الوارد بعد النفي، والاستثناء بعد النفي يدل على الإثبات، ومن ثم فتكون من باب المطلق.

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٠٨٥) والترمذي(١١٠١-١١٠٢) وابن ماجه(١٨٨٠-١٨٨١).

وَالْمُقَيَّدُ: مَا تَنَاوَلَ مُعَيَّنًا أَوْ مَوْصُوفًا بِزَائِدٍ عَلَى حَقِيقَةِ جِنْسِهِ نَحْوُ: ﴿شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، **وَقَدْ سَبَقَ أَنَّ الدَّالَّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ فَقَطْ مُطْلَقٌ؛ فَالْمُقَيَّدُ يُقَابِلُهُ، وَالْمَعَانِي مُتَقَارِبَةٌ.**

المقيد يقابل المطلق. والمقيد على نوعين:

النوع الأول:اللفظ الذي يتناول فرداً معيناً مثل: زيد، هذا مقيد، لأنه تناول فرداً واحداً.

النوع الثاني: هو لفظ مطلق، لكنه وصف بوصف زائد على حقيقة الجنس، كما في قوله: ﴿رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ لو قال: رقبة لكانت مطلقة، ولكن قال: رقبة مؤمنة، فهنا وصف الرقبة بوصف زائد على حقيقة الجنس، ومن ثم يكون من باب النوع الثاني من أنواع المقيد.

مثل له المؤلف فقال:﴿شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] شهرين مطلق لأنها نكرة في سياق الإثبات لكن قيدها بقوله: ﴿مُتَتَابِعَيْنِ﴾.

بعد ذلك بحث المؤلف ما يتعلق بالعلاقة بين المقيد والمطلق، فقال: **وقد سبق أن الدال على الماهية من حيث هي هي فقط مطلق**: يعني قد سبق أن اللفظ الدال على أصل الماهية من حيث هي هي، مثل كلمة:رقبة، تدل على ماهية الرقبة من حيث هي بغض النظر عن أفراده وصفاته وهذا يسمى: مطلقاً.

قال: فالمقيد يقابله: يعني يقابل المطلق المقيد الذي قيد بأوصاف زائدة عن حقيقة الماهية.

قال:والمعاني متقاربة:يعني نحن عرفنا المطلق والمقيد في هذا التعريف الأخير، وسبق أن عرفناه في التعريف الأول، وكلا التعريفين معانيهما متقاربة.

وَتَتَفَاوَتُ مَرَاتِبُهُ بِاعْتِبَارِ قِلَّةِ الْقُيُودِ وَكَثْرَتِهَا، وَقَدْ يَجْتَمِعَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ بِالْجِهَتَيْنِ كـ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[النساء: ٩٢] قُيِّدَتْ مِنْ حَيْثُ الدِّينُ، وَأُطْلِقَتْ مِنْ حَيْثُ مَا سِوَاهُ وَيُقَالُ: فِعْلٌ مُقَيَّدٌ، أَوْ مُطْلَقٌ بِاعْتِبَارِ اخْتِصَاصِهِ بِبَعْضِ مَفَاعِيلِهِ مِنْ ظَرْفٍ، وَنَحْوِهِ وَعَدَمِهِ.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى مسألة أخرى.

قال: وتتفاوت مراتبه باعتبار قلة القيود وكثرتها: يعني أن المقيد ليس على رتبة واحدة، بل على رتب متعددة،وجعلها رتباً متعددة باعتبار قلة القيود وكثرتها، فلو قال:رقبة مؤمنة، سليمة من العيوب، عاملة. هنا أصبح التقييد يضيق، ولو قال: رقبة مؤمنة ولم يشترط بقية الشروط هنا لكان الأمر فيه سعة نوعاً ما ولتناول أفراداً أكثر، فدل ذلك على أن المقيد تتفاوت مراتبه وليس على رتبة واحدة.

قال: وقد يجتمعان في لفظ واحد بالجهتين: يعني يمكن أن يكون اللفظ الواحد مطلقاً من جهة مقيداً من جهة أخرى، كقوله تعالى: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فقيدت من حيث الإيمان وأطلقت من حيث ما سواه، ولم تذكر هل هي طويلة، أم قصيرة، ذكر أو أنثى، صغيرة أو كبيرة، كل هذا لم يذكر في الآية، فهي مطلقة من هذه الجهات.

قال: ويقال: فعل مقيد أو مطلق: هذه مسألة جديدة وهي أن الأفعال على نوعين: فعل مطلق، كما لو قال لك: أكرم زيداً. أين يحصل الإكرام، وفي أي وقت يحصل الإكرام، وبماذا يحصل الإكرام؟ هذا كله لم يقيد به، فهذا فعل مطلق. والثاني مقيد، كما لو قال لك: أكرم زيداً، في وقت كذا ومكان كذا.

....

ما الفرق بين المطلق والمخصص؟

المطلق غير معين، والمخصص قد يكون أفراداً كثيرة، كما تقول: جاء القوم إلا الطوال. ممكن أن يكون الطوال عشرة، لذلك يصح الاستثناء بالعام من وجه آخر، بخلاف المطلق فإنه لا يدل إلا على فرد واحد إلا إذا وجدت قرينة تدل على أكثر من هذا الفرد كما لو قال: أكرم رجالاً.

وَيُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِذَا اتَّحَدَا سَبَبًا وَحُكْمًا، نَحْوُ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَشُهُودٍ»(١)، مَعَ «إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ»(٢)، خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ.

لَنَا: إِعْمَالُهُمَا أَوْ إِلْغَاؤُهُمَا، أَوْ أَحَدُهُمَا مُمْتَنِعٌ، وَتَرْجِيحٌ بِلَا مُرَجِّحٍ؛ فَتَعَيَّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِمَا ذَكَرْنَا.

ذكر المؤلف ها هنا مسألة حمل المطلق على المقيد. والمراد به أن يأتينا لفظ مطلق غير مقيد بقيد، ثم يأتي في خطاب آخر هذا الحكم أو غيره مقيداً بقيد، فهل نقول: إن الحكم الأول الوارد في الخطاب الأول يجب تقييده بالقيد الوارد في الخطاب الثاني أولا يجب ذلك؟

مثال ذلك قال تعالى في كفارة القتل: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فهنا الرقبة مقيدة بالإيمان، وفي الخطاب الآخر في كفارة الظهار قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] ولم يذكر شرط الإيمان، فهل يجب تقيد هذا المطلق بالمقيد الوارد في الخطاب الأول أو لا؟ هذه هو المراد بالمسألة، وهذه المسألة لها ثلاثة فروع:

الفرع الأول: إذا اختلف الحكم فإنه لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق، مثال ذلك: في كفارة القتل جعل الكفارة أولاً: تحرير رقبة، وثانياً: صيام شهرين متتابعين، ولم يذكر فيها الإطعام، وفي كفارة الظهار: إعتاق رقبة، ومن لم يجد: فصيام شهرين، ومن لم يستطع: فإطعام ستين مسكيناً، فهل نثبت الإطعام في كفارة القتل؟ نقول: هنا الحكم مختلف، هنا أوجب الإطعام وهناك لم يذكر الإطعام، والسبب مختلف، هناك سببه القتل وهنا سببه الظهار فمن ثم لا يحمل المطلق على المقيد.

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط(٥/ ٣٦٣).

(٢) أخرجه عبد الرزاق(٦/ ١٩٦) وابن حبان(٤٠٧٥) والطبراني في الكبير(١٨/ ١٤٢) وغيرهم.

قَالَ: الزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ، وَكَلَامُ الْحَكِيمِ يُحْمَلُ عَلَى إِطْلَاقِهِ، وَلِأَنَّهُ مِنْ بَابِ مَفْهُومِ الصِّفَةِ، وَلَيْسَ بِحُجَّةٍ عِنْدَنَا.

قُلْنَا: الْأَوَّلُ، وَنَصِّيَّتُهُ عَلَى إِرَادَةِ الْمُطْلَقِ مَمْنُوعَانِ.

مثال آخر: في كفارة الظهار قال: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤] قيد صيام الشهرين بالتتابع، وفي الإطعام قال: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] هل قيده بالتتابع؟ لم يقيده، فهل نقول: يجب التوالي في إطعام هؤلاء المساكين الستين حملاً للمطلق على المقيد؟ نقول: لا يجب ذلك؛ لأن الحكم فيهما مختلف، هنا إطعام وهنا صيام ومن ثم فلا يصح حمل المطلق على المقيد.

النوع الثاني: أن يتحد الحكم والسبب، مثاله قول النبي ﷺ: «**لا نكاح إلا بولي**»(١) مع قوله ﷺ: «**لا نكاح إلا بولي مرشد**»(١) هنا الحكم واحد وهو اشتراط الولي في النكاح والسبب واحد وهو عقد النكاح، الجمهور قالوا: يحمل المطلق على المقيد، واستدلوا على ذلك بأدلة.

الدليل الأول: قالوا عندنا دليلان إعمالهما جميعاً بإثبات الاشتراط وعدم الاشتراط ممتنع لعدم إمكان الجمع بين الضدين، وإلغاء الدليلين أيضاً ممتنع، لأننا نلغي الاشتراط ونلغي عدم الاشتراط وإعمال أحد الدليلين دون الآخر ممتنع لأنه ترجيح بلا مرجح، ومن ثم لم يبق إلا الجمع بين الدليلين بحمل المطلق على المقيد.

الدليل الثاني: إن العرب تطلق كلامها في موطن وفي آخر، وتحمل المطلق على المقيد.

القول الثاني في المسألة منسوب إلى الحنفية: وهو أنه لا يصح حمل

---

(١) سبقا قريباً.

وَالثَّانِي: مَعَارَضٌ بِأَنَّ الْحَكِيمَ لَا يَأْمُرُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ، وَلَا التَّرْجِيحِ بِلاَ مُرَجِّحٍ، وَيَأْتِي الْجَوَابُ الثَّالِثُ.

المطلق على المقيد ولو اتحد السبب، لماذا؟

قالوا: لأن النص الثاني فيه زيادة على النص الأول، والزيادة على النص نسخ، وبالتالي لا يصح أن نزيد على النص بذلك، وهذا يدلك على أن مذهب الحنفية معاملة النصوص التي فيها مطلق ومقيد معاملة النسخ، فإن جاز النسخ فإننا نعمل بالنص المتأخر ولو كان المقيد وإن لم يصح فإننا لا نعمل بحمل المطلق على المقيد.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بمنع كون الزيادة على النص نسخاً، بل هي من باب البيان وليست من باب النسخ.

كما أجيب بأنه لا يمتنع أن يطلق الخطاب الأول المطلق ويراد به الخطاب الثاني فيكون من باب البيان.

الدليل الثاني للحنفية: قالوا كلام الحكيم يحمل على إطلاقه، وحينئذ لا نقيد المطلق بالقيد المذكور في الخطاب الثاني.

وأجيب عن هذا: بأن هذا ليس بصحيح بل كلام الحكيم يجمع بعضه مع بعض ويفسر بعضه ببعض.

الدليل الثالث لهم: قالوا: حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة يكون من باب إعمال مفهوم الصفة، وهو نوع من أنواع مفاهيم المخالفة، ومفهوم المخالفة عندنا ليس بحجة.

ونقول: الصواب أن مفهوم المخالفة حجة، وسيأتي الاستدلال له في

وَإِنِ اتَّحَدَا حُكْمًا لَا سَبَبًا، كَرَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ، وَرَقَبَةٍ مُطْلَقَةٍ فِي الظِّهَارِ، فَكَذَلِكَ عِنْدَ الْقَاضِي، وَالْمَالِكِيَّةِ. وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ،.........

الفصل الآتي، ومن أمثلة هذه المسألة قول النبي ﷺ: **«لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه»**[1] وردت مطلقة هكذا في نص، وفي لفظ آخر قال ﷺ: **«لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول»**[2] فقيدنا المطلق بهذا المقيد.

كما يجاب بأن التقييد قد يرد فيه التصريح بنفي الحكم عن بعض أجزاء الخطاب المطلق،فيكون حمل المطلق على المقيد ليس من قبيل إعمال مفهوم الصفة.

المسألة الثالثة من مسائل حمل المطلق على المقيد:

إذا كان الحكم واحداً واختلف السبب، فهل يصح حمل المطلق على المقيد بأن نقيد المطلق بهذا المقيد أو لا؟

مثاله: في كفارة القتل قال تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] وفي الظهار قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] فأطلقها،فهنا الحكم واحد وهو وجوب إعتاق الرقبة،والسبب مختلف، الأول: قتل، والثاني:ظهار، فهل يحمل المطلق على المقيد أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: أنه لا يحمل المطلق على المقيد، وهذا قول بعض الشافعية وأكثر الحنفية وبعض الحنابلة، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: لعل إطلاق الشرع في الدليل الأول وتقييد الشرع في الدليل الثاني لتفاوت الحكمين في الرتبة

---

(١) أخرجه مسلم ٦٥ـ(٢٦٧).

(٢) أخرجه البخاري(١٥٤) ومسلم ٦٣ـ(٢٦٧).

وَخَالَفَ بَعْضُهُمْ وَأَكْثَرُ الْحَنَفِيَّةِ، وَأَبُو إِسْحَاقَ بْنُ شَاقْلَا.

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: إِنْ عَضَدَهُ قِيَاسٌ، حُمِلَ عَلَيْهِ كَتَخْصِيصِ الْعَامِّ بِالْقِيَاسِ، وَإِلَّا فَلَا، وَلَعَلَّهُ أَوْلَى.

الثَّانِي: لَعَلَّ إِطْلَاقَ الشَّارِعِ وَتَقْيِيدَهُ لِتَفَاوُتِ الْحُكْمَيْنِ فِي الرُّتْبَةِ عِنْدَهُ؛ فَتَسْوِيَتُنَا بَيْنَهُمَا عَكْسُ مَقْصُودِهِ.

عنده فعندما نسوى بين الحكمين مع أن الشارع فرق بينهما نكون بذلك قد خالفنا مقصود الشارع، فعندنا في كفارة القتل قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ وفي كفارة الظهار قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ وأطلق، فالشارع فرق بينهما هنا أطلق، وهناك قيد، وعندما نسوي بينهما نكون قد خالفنا مقصود الشارع، لأن الشارع فرق بينهما ونحن نسوي بينهما.

القول الثاني: أنه يحمل المطلق على المقيد، وهذا قول جمهور أهل العلم وهو مذهب الحنابلة والمالكية وبعض الشافعية، واستدلوا على ذلك بأنه جرت عادت العرب بحمل المطلق على المقيد، فيطلقون الكلام مرة، ويقيدونه مرة أخرى، ويردون المطلق إلى المقيد، ويستدلون على ذلك بأبيات منها:

نحنُ بما عندنا وأنت بما عندكَ راضٍ والرأي مُختلِفُ[1].

يعني: نحن بما عندنا راضون، فحملنا المطلق على المقيد، ولهذا شواهد كثيرة في لغة العرب، وعندنا من الأمور المعلومة في لغة العرب أن ما علم عندهم فإنه يجوز حذفه، كما قال ابن مالك في ألفيته:

وحذف ما يعلم جائز كما تقول زيد بعد من عندكما

القول الثالث: بأن المطلق يحمل على المقيد بواسطة القياس، فإذا وجد

---

(١) هذا البيت لعمرو بن امرىء القيس. ينظر: جمهرة أشعار العرب(١/ ٢٠٠).

الْمُثْبِتُ: عَادَةُ الْعَرَبِ الْإِطْلاَقُ فِي مَوْضِعٍ وَالتَّقْيِيدُ فِي آخَرَ.

وَقَدْ عُلِمَ مِنَ الشَّرْعِ بِنَاءُ قَوَاعِدِهِ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ مِنْ تَخْصِيصِ الْعَامِّ وَتَبْيِينِ الْمُجْمَلِ؛ فَكَذَا هَاهُنَا.

وَلِأَنَّهُ قَدْ قَيَّدَ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، بـ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، فَإِنِ اخْتَلَفَ الْحُكْمُ؛ فَلاَ حَمْلَ، كَتَقْيِيدِ الصَّوْمِ بِالتَّتَابُعِ، وَإِطْلاَقِ الْإِطْعَامِ، إِذْ شَرْطُ الْإِلْحَاقِ اتِّحَادُهُ.

قياس يدل على تساويهما في علة الحكم، فإنه يحمل المطلق على المقيد وإن لم يوجد قياس فإنه لا يحمل عليه، واختار المؤلف هذا القول.

والأظهر هو حمل المطلق على المقيد وجعل ذلك من باب الدلالة اللغوية لأن العرب يفهمونه من كلامهم، ولأنه قد جرت عادة العرب ببناء بعض كلامهم على بعضه الآخر وحذف ما يكون معلوماً، ومن ثم فإن القول الأظهر هو حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة، ويدل على ذلك أن العرب تخصص العام وتبين المجمل بخطاب مستقل، وهكذا تحمل المطلق على المقيد بالخطاب المستقل.

ودليل آخر أنه قد وقع الاتفاق والإجماع عند الأمة على حمل بعض المطلقات على المقيدات الأخرى كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فهذه الآية الحكم فيها هو مشروعية شهادة رجلين، والسبب هو الوكالة أو البيع، بينما قال في آية أخرى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] هذه في الرجعة، والحكم وجوب شهادة الرجلين، والسبب الرجعة.

فهنا في الآية الثانية قيد بكون الشهود عدولاً، بينما في الآية الأولى لم يقيد

وَمَتَى اجْتَمَعَ مُطْلَقٌ، وَمُقَيَّدَانِ مُتَضَادَّانِ، حُمِلَ عَلَى أَشْبَهِهِمَا بِهِ.

فيها بل جاءت الآية مطلقة، هنا اتحد الحكم مع اختلاف السبب، ومع ذلك وقع الاتفاق والإجماع على حمل المطلق على المقيد، فهكذا في بقية المواطن نحمل المطلق على المقيد.

لكن قد يقع هناك اختلاف بين أهل العلم في مسائل من حمل المطلق على المقيد، بناء على الاختلاف في الحكم، هل هو متحد أو ليس بمتحد؟

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] هنا قيد الغسل بالأيدي بكونه إلى المرافق، ثم قال في آية التيمم: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡ﴾ [النساء: ٤٣] فهل نحمل المطلق على المقيد، ونقول: يكون التيمم إلى المرافق، هنا إذا اختلف الحكم لم يصح الحمل، وإن كان الحكم واحداً نظرنا في اتحاد السبب وعدم اتحاده، قال الحنابلة ومن وافقهم: الحكم هنا مختلف لأن في الآية الأولى وجوب الغسل، وفي الآية الثانية وجوب المسح، وفرق بين المسح والغسل ومن ثم فلا يحمل المطلق على المقيد، فنقيد آية الوضوء بكونها إلى المرافق، وأما آية التيمم فهي مطلقة ولا نحمل المطلق على المقيد لاختلاف الحكم، ومن ثم فيكفينا المسح إلى الكوع ولا نحتاج المسح إلى المرافق.

وقال الشافعية والمالكية وطائفة: نحمل المطلق على المقيد ولذلك عندهم التيمم يكون إلى المرافق، لأن الحكم هنا واحد وهو وجوب الطهارة فيهما.

ولعل الأظهر هو القول الأول لاختلاف حقيقة المسح عن حقيقة الغسل.

يبقى عندنا مسألة أخيرة وهي: إذا وجد عندنا مطلق ومقيدان متضادان، مثال ذلك قال تعالى في كفارة قتل الصيد: ﴿أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥]

....

فلم يقيد الصيام بالتتابع ولا بالتفريق، بينما في كفارة الظهار قال تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] هنا الحكم واحد وهو وجوب الصيام، والسبب مختلف هنا ظهار وهناك قتل صيد.

وفي موطن آخر قال تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] هنا أوجب التفريق، فعندنا الحكم واحد وهو وجوب الصيام والسبب مختلف، هنا عدم وجود الهدي، وهناك قتل صيد، إذن هل نحمل المطلق وهو: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ على أحد المقيدين أما بالتتابع وأما بالتفريق؟

نقول: هنا اجتمع مطلق مع مقيدين والمقيدان متضادان، فمن ثم ننظر، هل هناك شبه بأحدهما، فإن كان هناك شبه بأحدهما حملنا المطلق على المقيد المشابه له لأنه أولى به، وإن لم يوجد شبه فإننا لا نحمله على أحد منهما.

المجمل:

الْمُجْمَلُ: لُغَةً: مَا جُعِلَ جُمْلَةً وَاحِدَةً، لَا يَنْفَرِدُ بَعْضُ آحَادِهَا عَنْ بَعْضٍ.

وَاصْطِلَاحًا: اللَّفْظُ الْمُتَرَدِّدُ بَيْنَ مُحْتَمَلَيْنِ فَصَاعِدًا عَلَى السَّوَاءِ.

وَقِيلَ: مَا لَا يُفْهَمُ مِنْهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ مَعْنًى.

ذكر المؤلف هنا المراد بالمجمل وأحكامه.

* **قوله: المجمل: لغة: ما جعل جملة واحدة**: أي أن المجمل في اللغة مأخوذ من جعل الشيء جملة واحدة، يقال: جمل الحساب. بمعنى جمعه، ولذلك قيل عن مجموعة الكلام: جملة.

والإجمال في الاصطلاح للعلماء فيه منهجان:

المنهج الأول: أن الإجمال هو الاحتمال والتردد، ولذلك يقال في المجمل: اللفظ المتردد بين محتملين فصاعداً على السواء، بحيث يحتمل أن يكون المراد باللفظ أي من المعنيين.

* **قوله: بين محتملين**: يعني بين معنيين ممكنين بحيث لا يفسر اللفظ بهما معاً.

من أمثلة ذلك: لفظة: العين، فإنها تطلق على العين الباصرة، والعين الجارية والعين الجاسوس والعين الذهب ونحو ذلك، فعند إطلاقها بلا قرينة تكون مجملة لتردد هذه اللفظة بين هذه المعاني.

المنهج الثاني: تفسير الإجمال بأنه ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى، وحينئذ يكون المراد بالإجمال عدم دلالة اللفظ على أي معنى، مثال ذلك أن تقول: هزبر. وأنت لا تعرف معنى هذه الكلمة فهي مجملة عندك. فعلى الأول: الإجمال هو تردد اللفظ بين معنيين يحتمل إن يكون كل منهما مراداً.

وعلى الإطلاق الثاني: الإجمال هو اللفظ الذي لا يفهم منه أي معنى.

قُلْتُ: مُعَيَّنٌ وَإِلَّا بَطَلَ بِالْمُشْتَرَكِ؛ فَإِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى غَيْرُ مُعَيَّنٍ.
وَهُوَ إِمَّا فِي الْمُفْرَدِ، كَالْعَيْنِ، وَالْقُرْءِ، وَالْجَوْنِ، وَالشَّفَقِ فِي الْأَسْمَاءِ، ....

ويترتب على ذلك مسألة المشترك هل هو مجمل فنتوقف فيه، أو أنه يحمل على جميع معانيه؟

والمراد بالمشترك: اللفظ الواحد الدال على معان مختلفة بإطلاقات متعددة وحقائق مختلفة، مثل لفظة:العين، فإن لفظة: العين، على الاصطلاح الأول تكون من المجمل لأنها تتردد بين الباصرة والجارية... إلخ.

وعلى الإطلاق الثاني: لا تكون من باب الإجمال، وهذا مبني على مسألة وهي: إذا وردنا لفظ مشترك هل نحمله على جميع معانيه؟

قال أصحاب القول الثاني: نعم، ولذلك فإن الأصل في المشترك أنه ليس بمجمل.

وقال الأولون: المشترك لا يحمل على جميع المعاني إلا بدليل، وإذا وردنا لفظ مشترك فإننا نتوقف فيه حتى يأتينا دليل يدل على معناه.

مثال ذلك: قوله تعالى:﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة:٢٨٢] يضار، يحتمل أن يراد بها أن يقع الضرر من الكاتب، ويحتمل أن يراد بها إيقاع الضرر على الكاتب، يعني أن الكاتب لا يجوز له أن يقوم بمضارة أحد، ويحتمل أن يكون المراد:لا تلحقوا الضرر بالكاتب؛ والأصوب أن المشترك يحمل على جميع معانيه، لأن أهل اللغة مازالوا يفهمون ذلك.

ثم بعد ذلك ذكر المؤلف أقسام الألفاظ المجملة، وقال بأن الألفاظ المجملة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: إما أن تكون في مفرد، يعني في لفظ واحد.

وَبَانَ فِي الْأَفْعَالِ، وَتَرَدُّدِ (الْوَاوِ) بَيْنَ الْعَطْفِ وَالِابْتِدَاءِ فِي نَحْوِ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ [آل عمران: ٧]، **وَ (مِنْ) بَيْنَ ابْتِدَاءِ الْغَايَةِ وَالتَّبْعِيضِ فِي آيَةِ التَّيَمُّمِ فِي الْحُرُوفِ،**

القسم الثاني: أن تكون في المركبات، وهي الجملة التي تحتوي على عدد من المفردات.

فالمفرد ينقسم إلى أقسام: فعل، وحرف، واسم، إذ قد يكون المجمل في الأسماء المفردة كالعين، والقرء، والجون، والشفق،فالعين تقدم معنا بيان كيف كانت مجملة، والقرء: تطلق على الطهر والحيض والجون: من ألوان الفرس يطلق على الأبيض والأسود،والشفق:يطلق على الشفق الأبيض والشفق الأسود والأحمر، هذا كله في الأسماء.

وهكذا أيضاً هناك أفعال مشتركة تدل على معانٍ متعددة، منها لفظة: عسعس، في قوله تعالى:﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾ [التكوير: ١٧] بمعنى: دخل وخرج. وهكذا لفظة: بان، في الأفعال، فإن فعل بان مرة يطلق ويراد به من الوضوح والبيان، ومرة يطلق ويراد به الانفصال. تقول:بان الإصبع من اليد. يعني انفصل عنها. وتقول: بان الجبل لنا. بمعنى ظهر ووضح.

وهكذا أيضاً يقع الإجمال في الحروف، ومن أمثلته تردد الواو، لأنها مرة تكون عاطفة، ومرة تكون ابتدائية. كما في قوله:﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] فإن الواو إذا كانت عاطفة فمعناه أن الراسخين يعلمون تأويله، وإن كانت ابتدائية فمعناه أن الله سبحانه قد استأثر بتأويل الكتاب، بينما الراسخون في العلم يقولون: آمنا به كل من عند ربنا.

وهكذا أيضاً لفظة: (من) فإنها تطلق مرة ويراد بها ابتداء الغاية، ومرة

أَوْ فِي الْمُرَكَّبِ كَتَرَدُّدِ: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] بَيْنَ الْوَلِيِّ وَالزَّوْجِ،

تطلق ويراد بها التبعيض، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] الباء هنا، قال طائفة: المراد بها الإلصاق، وقالت أخرى: المراد بها التبعيض.

ومثله قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦] لفظة: منه،هنا هل المراد بها التبعيض، وبالتالي لابد أن يكون التراب له غبار يعلق باليد.

وقال آخرون:منه، لابتداء الغاية، ومن ثم يراد المسح فيكون التيمم على أي شيء يكون من جنس الأرض، ويترتب على ذلك لو مسح على الرمل أو مسح على الحصى، إن قلنا: من، هنا للتبعيض لم يصح التيمم، وإن قلنا: من، لابتداء الغاية صح التيمم.

هذا كله في القسم الأول الذي هو المفرد.

وهكذا أيضاً يقع الإجمال والاشتراك في المركبات، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] يعفون: يعني الزوجات. وقوله: أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح: قد يكون المراد الولي، وقد يكون المراد الزوج، ومثله قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] هل المخاطب الولي، أم أن المخاطب القاتل؟

وقد يكون الاشتراك بسبب الحذف، فتحذف كلمة ويكون اللفظ مشتركاً كما في قوله تعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] يحتمل أن يكون المراد:

وَقَدْ يَقَعُ مِنْ جِهَةِ التَّصْرِيفِ كَالْمُخْتَارِ وَالْمُخْتَالِ لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ.
وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ عَلَى الْبَيَانِ الْخَارِجِيِّ

ترغبون في أن تنكحوهن . وقد يكون المراد: ترغبون عن أن تنكحوهن.

قال المؤلف: وقد يقع الإجمال والاشتراك من جهة التصريف كالمختار: فإن المختار قد يراد بها الفاعل الذي اختار، ويمكن إن يراد بها المفعول الذي وقع الاختيار عليه.

يبقى هنا مسألة وهي: ما حكم المجمل؟

حكم المجمل أن يتوقف فيه، ولا يعمل به، لأننا نعرف المراد به، حتى يأتينا دليل خارجي يوضح لنا المراد به.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى:﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] فإن لفظة:حقه، هنا لا يفهم منها عند الإطلاق أي معنى، ومن ثم فإنه يجب أن نتوقف فيها حتى يأتينا دليل خارجي يوضح لنا المراد بالآية، وقد ورد الدليل في قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر**»[١].

وتقدم معنا إن هناك ألفاظ يقع الاختلاف فيها، هل هي مجملة أو ليست مجملة، مثل: المشترك. فمن قال بأنه ليس بمجمل فلا يدخله في هذا البحث، كما هو قول الحنابلة والشافعية، الذين يقولون: يحمل المشترك على جميع معانيه. ومن قال: إن المشترك مجمل، أدخله هنا في هذا المبحث فتوقف فيه.

---

(١) سبق تخريجه ص(٥٤٠).

وَقَدِ ادُّعِيَ الْإِجْمَالُ فِي أُمُورٍ، وَلَيْسَتْ كَذَلِكَ. مِنْهَا نَحْوُ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] **أَيْ: أَكْلُهَا، وَ ﴿أُمَّهَاتُكُمْ﴾** [النساء: ٢٣] **أَيْ: وَطْؤُهُنَّ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ خِلَافًا لِلْقَاضِي وَالْكَرْخِيِّ.**

لَنَا: الْحُكْمُ، الْمُضَافُ إِلَى الْعَيْنِ يَنْصَرِفُ لُغَةً وَعُرْفًا إِلَى مَا أُعِدَّتْ لَهُ وَهُوَ مَا ذَكَرْنَاهُ.

ذكر المؤلف هنا مسائل وقع الاختلاف فيها هل هي مجملة أو ليست بمجملة؟

المسألة الأولى: إذا وقع التحريم أو التحليل على الأعيان فما حكمها؟ وذلك أن الأحكام الشرعية التكليفية لا تكون إلا على الأفعال، فإذا ورد الحكم التكليفي على الأعيان، فإن هذا يناقض هذه القاعدة، ومن ثم فلابد من تقدير، وهذا التقدير يقع الاختلاف فيه، وبالتالي نحتاج إلى إضمار كلمة ليصح الكلام.

وقد اختلف أهل العلم في كيفية التعامل في مثل هذه النصوص، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾** [المائدة: ٣] لأن الميتة عين والعين لا يقع عليها التحريم، ومن ثم نسأل ما المراد بهذا اللفظ؟

وهكذا أيضاً قوله تعالى: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾** [النساء: ٢٣] فهنا التحريم وقع على الأمهات، والأمهات عين والأعيان لا يقع عليهن الحكم التكليفي ولذلك لابد من تقدير.

وقد اختلف أهل العلم في كيفية التعامل في مثل هذه النصوص على **ثلاثة أقوال:**

قَالُوا: الْمُحَرَّمُ فِعْلٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَيْنِ، لَا نَفْسِهَا، وَالْأَفْعَالُ مُتَسَاوِيَةٌ.

القول الأول: قالوا: نقدر فعلاً مناسباً عرفاً، ففي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] المناسب عرفاً هو الأكل، فنقول: حرم عليكم أكل الميتة، وفي قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] نقدر فعلاً مناسباً، من الوطء أو العقد أو غير ذلك.

واستدلوا على ذلك بأن الحكم لا يصح أن يضاف إلى العين، فإذا أضيف الحكم إلى عين فإننا حينئذ نجعل التحريم مضافاً إلى الغرض الأصلي من هذه العين والغرض الأصلي من الميتة هو الأكل ولذلك قدرناه بالأكل.

القول الثاني: أن لفظة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ و: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ هذا مجمل، لا يفهم منه شيء، حتى يأتينا دليل خارجي يوضح المراد به، وهذا هو قول الحنفية، قالوا: **بأن الأعيان لا يمكن أن يقع عليها حكم** تكليفي، لا من تحريم ولا من غيره وحينئذ لا بد من تقدير، ولا يصح أن نتحكم فنضيف هذا التقدير إلى فعل معين بدون دليل ومن ثم نجعل التقدير مجملاً نتوقف فيه حتى يأتينا دليل يوضح المراد، لأن الأفعال التي يمكن تقدير الكلام بها كثيرة وهي متساوية ولا يصح أن نرجح أحد هذه الأفعال على غيره بدون دليل، قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ قد يكون المراد به الانتفاع وقد يكون التحريم للأكل وقد يكون التحريم للبيع وغير ذلك من الأمور التي يقع التحريم عليها، وحينئذ لا يصح أن نرجح الأكل بدون دليل يدل عليه، ومن ثم نقول: نتوقف في هذا اللفظ حتى يأتينا دليل يوضح المراد به.

قُلْنَا: مَمْنُوعٌ، بَلِ التَّرْجِيحُ عُرْفِيٌّ كَمَا ذُكِرَ، وَكَذَا: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] مُجْمَلٌ عِنْدِ الْقَاضِي لِتَرَدُّدِ الرِّبَا بَيْنَ مُسَمَّيَيْهِ، اللُّغَوِيِّ وَالشَّرْعِيِّ.

وأجاب الجمهور عن هذا بأن مثل هذه الألفاظ فيها مرجح وهو العرف، فعندما نقول: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ فإن هذا الكلام في أعراف الناس ينصرف إلى الأكل.

وهناك قول ثالث في المسألة: هو جعل هذا اللفظ من ألفاظ العموم بحيث نقدر جميع الأفعال المناسبة إلا ما ورد دليل بتخصيصه، فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ يشمل الانتفاع والأكل والبيع إلى غير ذلك من الأفعال، إلا ما ورد دليل يدل على استثنائه من هذا العموم، مثل كون النبي ﷺ شاهد ميتة. فنقول حينئذ: النظر إلى الميتة لا يدخل في عموم هذا النص، ويسمونه عندهم عموم المقتضى، لأن هذا اللفظ يحتاج ويقتضي تقدير كلمات لا يصح الكلام إلا بها، والأفعال والكلمات التي يمكن تقدير الكلام بها كثيرة، ومن على العموم، وهذا في الحقيقة نوع من أنواع الاشتراك

والصواب أن المشترك يحمل على جميع معانيه كما تقدم، وبالتالي نقول بعموم دلالة الاقتضاء، وهذا القول قد اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وهو رواية عن أحمد وقال به بعض الشافعية وبعض المالكية، ولعله أقوي الأقوال في المسألة، لأن العرب من عادتها أن تحذف في كلامها من أجل أن يعم كلامها كثيراً من المعاني، ولعل هذا منه.

هناك مسألة مماثلة لهذه وهي مسألة الألفاظ التي لها معنى لغوي ومعنى شرعي هل هي مجملة؟ مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] البيع هنا له معنيان، وأيضاً الربا له معنيان: أحدهما لغوي، والثاني

وَمِنْهَا قَوْلُهُ ﷺ: «لَا صَلاَةَ إِلَّا بِطَهُورٍ»[1] «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»[2]. وَهُوَ مُجْمَلٌ عِنْدِ الْحَنَفِيَّةِ، قِيلَ: لِتَرَدُّدِهِ بَيْنَ اللُّغَوِيِّ وَالشَّرْعِيِّ.

شرعي، فإن الربا في اللغة: مطلق الزيادة، ولكن في الشرع خصص بزيادة مخصوصة، إذن هذا اللفظ هل هو مجمل لتردده بين المعنى اللغوي والشرعي؟

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: إن هذا اللفظ مجمل نتوقف فيه حتى يأتينا دليل يبين هل المراد المعنى اللغوي أو المعني الشرعي.

وقال بعضهم: **إن هذا القول منسوب للقاضي أبي يعلى، وليس للقاضي** الباقلاني، وهذا خطأ والصواب أنه الباقلاني، وعلى كلٍ هذا يعود ويرجع إلى قاعدة من يقرر أن الكلام لا يفهم منه معنى عند إطلاقه ولا يصح أن نفسر الكلام إلا على مقتضى القرائن التي تقترن به.

والجواب عن كلام القاضي ومن وافقه: أن الشارع إنما يخاطب الناس على مقتضى لغته هو لا على مقتضى لغة العرب المجردة التي نقلها الشارع من معناها اللغوي إلى معناها الشرعي.

المسألة الأخرى من المسائل التي وقع الخلاف هل فيها اشتراك وإجمال أو لا، نفي الأفعال كما في قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» فإن: لا، أداة نفي، وصلاة: فعل، فعندما يأتي مثل هذا اللفظ، هل هو مجمل أو لا؟

هذا موطن خلاف بين أهل العلم.

ومثله قوله ﷺ: **«لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»** صيام: فعل

---

(١) أخرجه الترمذي(١) وابن ماجه(٢٧٢) وهو عند مسلم(٢٢٤) بلفظ: «لا تُقْبَلُ صَلاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ».

(٢) سبق تخريجه ص(٢٣٥).

وَقِيلَ: لِأَنَّ حَمْلَهُ عَلَى نَفْيِ الصُّورَةِ بَاطِلٌ؛ فَتَعَيَّنَ حَمْلُهُ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ، وَالْأَحْكَامُ مُتَسَاوِيَةٌ.

منفي، فهل هذا من المجمل أو لا؟

اختلف في هذه المسألة على قولين لأهل العلم:

القول الأول: أن هذا اللفظ من الألفاظ المجملة وهو قول الحنفية، وقد اختلفوا في ماهية السبب الذي جعل هذا اللفظ من المجملات على قولين:

القول الأول: قالوا: لفظة: صلاة، وصيام،تتردد بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، ومن ثم فإننا نجعل هذا اللفظ من الألفاظ المجملة كما هو مذهب القاضي ومن وافقه، وقد تقدم الجواب عنه.

القول الثاني: في سبب جعل هذه الألفاظ من باب المجمل، قالوا: بأن قوله: «لا صلاة إلا بطهور» لا يمكن حمله على الصورة الظاهرة لأننا نجد بعض الناس يصلي صورة صلاة بدون أن يكون متطهراً، وأيضاً فإن بعض الناس يصوم بدون أن يبيت الصيام من الليل،فلابد من تقدير فعل آخر نجعله بين أداة النفي وبين هذه المصطلحات الشرعية، وهذا التقدير يتردد بين عدد من الكلمات، فيمكن أن نجعل لا صلاة كاملة أو صحيحة أو مقبولة، إلى غير ذلك من التقديرات.

قالوا: حمل هذا اللفظ على نفي الصورة باطل، لأننا نجد بعض الناس يصلي بدون طهور وحينئذ لابد أن نحمله على نفي حكمه والحكم الذي يمكن أن ينفى متعدد، فيمكن إن تقول: لا صلاة صحيحة أو كاملة أو مقبولة، ونحو ذلك، وهذه الأحكام متساوية فحمله على أحد هذه المعاني بدون دليل تحكم، ومن ثم نجعله من باب المجمَل ونتوقف في معناه حتى يأتي دليل يوضح المراد به.

وَلَنَا: أَنَّ الْمَوْضُوعَاتِ الشَّرْعِيَّةَ غَلَبَتْ فِي كَلَامِ الشَّارِعِ؛ فَاللُّغَوِيَّةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا مَجَازٌ، وَأَيْضًا اشْتَهَرَ عُرْفًا نَفْيُ الشَّيْءِ لِانْتِفَاءِ فَائِدَتِهِ، نَحْوُ: لَا عِلْمَ إِلَّا مَا نَفَعَ، وَلَا بَلَدَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ. فَيُحْمَلُ هُنَا عَلَى نَفْيِ الصِّحَّةِ لِانْتِفَاءِ الْفَائِدَةِ،........

القول الثاني في المسألة: أن هذا اللفظ ليس من المجملات سواء حملناه على العموم كما في مسألة دلالة الاقتضاء أو قدرنا فعلاً مناسباً، فنقول: الشارع إنما جاء ببيان المصطلحات الشرعية وما يصح شرعاً، ولذلك نقدر فنقول: «لا صلاة -صحيحة شرعاً- إلا بطهور»، وهكذا في قوله: «لا صيام» ونحو ذلك لأن هذه الألفاظ وما وافقها من الاصطلاحات الشرعية، والاصطلاحات الشرعية تحمل على الاصطلاح الشرعي وعلى الدلالة الشرعية، ولا يصح أن نحملها على الدلالة اللغوية، لأن الدلالة اللغوية تكون بالنسبة لهذه الألفاظ من باب المجاز لا يصار إليها إلا إذا قام الدليل على عدم إمكان إرادة المعنى الشرعي، كما في قول النبي ﷺ: «**إذا دعي أحدكم فليجب، فإن كان مفطراً فليطعم وإن كان صائما فليصل**»[1] حيث قالوا: إن المعنى الشرعي لا يمكن حمل اللفظ عليه هنا، إذ يبعد أن يكون المراد الصلاة الشرعية التي تشتمل على قيام وركوع وسجود، فحينئذ نحملها على المعنى اللغوي فنقول: المراد إما الثناء وإما الدعاء، ثم إنه قد اشتهر في العرف أن ينفى الشيء لعدم فائدته كما لو قلت: فلان ليس برجل. بمعنى أنه لا يؤدي الفائدة التي يؤديها الرجال، فحينئذ فائدة الأفعال بالنسبة للشرع صحتها، فلما قال: «لا صلاة إلا بطهور» يعني لا صلاة صحيحة، فيحمل اللفظ هنا على نفي الصحة لأن ما كان منفي الصحة فإنه لا فائدة فيه.

(١) أخرجه مسلم(١٤٣١).

وَكَذَا الْكَلَامُ فِي «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ»[١].

وَمِنْهَا قَوْلُهُ ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[٢]، أَيْ: رُفِعَ حُكْمُهُ، إِذْ حَمْلُهُ عَلَى رَفْعِ حَقِيقَتِهِ يَسْتَلْزِمُ كَذِبَ الْخَبَرِ لِوُقُوعِهَا مِنَ النَّاسِ كَثِيرًا.

ومثل هذه الكلمات قوله ﷺ:«لا عمل إلا بنية» فـ(لا) نافية. و(عمل) فعل، وصورة الفعل بدون نية قد توجد لأن هناك أناساً يعملون أعمالاً بدون أن يكون عندهم نيات، وبذلك لابد من تقدير، ومن هنا قال الحنفية: هذا اللفظ من الألفاظ المجملة، وقال الجمهور: ليس من الألفاظ المجملة ونحمله على الخطاب الشرعي المقتضي نفي الصحة كأنه قال: لا يصح شرعاً عمل بلا نية.

وقوله ﷺ:«**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**» هذا فيه إشكال؛ لأن ظاهر هذا اللفظ أن هذه الأمة لا يوجد فيها خطأ ولا يوجد فيها نسيان ولا إكراه، لكن هذا الظاهر ليس مراداً، لأننا نجزم يقيناً بأن الأمة وقع على أفرادها خطأ ونسيان وإكراه.

ومن هنا لا يمكن أن نجعل المراد بهذا اللفظ، رفع حقيقة الخطأ، إذ هذا لم يرفع فلو حملناه على رفع ذات الخطأ يكون خطاباً كاذباً مخالفاً لما يقع من الأمة وحينئذ لابد أن نقدر لهذا اللفظ تقدير،فنقول:رفع عن أمتي حكم الخطأ وحكم

---

(١) أخرجه البيهقي(١/ ٤١)، وروي من طرق بها علل بلفظ: «لا يقبل الله قولاً إلا بعمل ولا يقبل قولاً وعملاً إلا بنية». ينظر: البدر المنير(٢/ ٦٢٨-٦٢٩). وهو معنى حديث: «**إنما الأعمال بالنيات...**» أخرجه البخاري(١) ومسلم (١٩٠٧).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٣) والحاكم(٢/ ٢١٦) وابن حبان(٧٢١٩) والبيهقي(٧/ ٣٥٦) والدارقطني(٤/ ١٧٠) بلفظ: «**إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عن أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وما اسْتُكْرِهُوا عليه**» وأخرجه ابن ماجه(٢٠٤٥) والبيهقي (٦/ ٨٤) بلفظ: «**إن الله وضع ...**» الحديث. وأخرجه سعيد بن منصور(١١٤٥) بلفظ: «عفا».

ثُمَّ قِيلَ: رُفِعَ الْإِثْمُ خَاصَّةً دُونَ الضَّمَانِ وَالْقَضَاءِ، إِذْ لَيْسَ صِيغَةَ عُمُومٍ فَيَعُمَّ كُلَّ حُكْمٍ، وَأَفْسَدَهُ أَبُو الْخَطَّابِ بِأَنَّهُ يُبْطِلُ فَائِدَةَ تَخْصِيصِ الْأُمَّةِ بِهِ، إِذِ النَّاسِي وَنَحْوُهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ أَصْلاً فِي جَمِيعِ الشَّرَائِعِ.

النسيان، لعدم إمكان جعل المراد به رفع ذات الخطأ لأنه يستلزم أن يكون هذا الخبر كاذباً لأنه قد وقع من الناس كثيراً الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

وهذا كله على تقدير أنه قد ثبت أن النبي ﷺ قال: «رفع عن أمتي الخطأ...» لكن اللفظ لم يثبت عن النبي ﷺ، لكن الحديث الوارد هو قوله ﷺ: «إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ...» وحينئذ لا يقع فيه إشكال ولا يقع فيه ما ذكروه.

والذين قالوا: إن هذا الخبر نحتاج فيه إلى تقدير الحكم، حينئذ نقول: أي حكم تقدرون له؟ اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أن المراد رفع الإثم خاصة، وحينئذ من فعل شيئاً على جهة الخطأ والنسيان لا يأثم، لكنه قد يترتب عليه أحكام وضعية مثل الضمان والقضاء، ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ...﴾ [النساء: ٩٢] فأوجب عليه الضمان مع كون القتل كان خطأ.

قالوا: هذا الحديث كأنه أراد رفع الإثم خاصة وحينئذ الضمان والقضاء يبقيان على ما هما عليه، لأن هذا اللفظ نقدر فيه تقديراً واحداً، إذ ليس صيغة عموم فيعم كل حكم، وحينئذ نخصه بالإثم خاصة.

واعترض بعض أهل العلم منهم أبو الخطاب قالوا: هذا التقدير لا يصح لأنه لو كان التقدير: رفع عن أمتي إثم الخطأ، لم تختص هذه الأمة به، لأن الناسي غير مكلف في جميع الشرائع ولا يلحقه إثم في جميعها.

القول الثاني: أن المقدر في الحديث جميع الأحكام، فجميع آثار الخطأ والنسيان مرفوعة عنا بما فيها القضاء والضمان.

قُلْتُ: فَعَلَى هَذَا حَيْثُ لَزِمَ الْقَضَاءُ أَوِ الضَّمَانُ بَعْضَ مَنْ ذُكِّرَ، كَنَاسِي الصَّلَاةِ يَقْضِيهَا، وَالْمُكْرَهِ عَلَى الْقَتْلِ يُقْتَلُ، أَوْ يُضَمَّنُ، يَكُونُ لِدَلِيلٍ خَارِجٍ.

وأجاب المؤلف عن استدلال أصحاب القول الأول فقال: فعلى هذا: أي بناء على القول الثاني فإنه إنما لزم القضاء أو الضمان بعض من ذكر كناسي الصلاة بناء على دليل خارجي يخصص حديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فمثلا تارك الصلاة يجب عليه أن يقضيها، والمكره على القتل فإنه يقتل أو يضمن بمعنى يدفع الدية، ويكون إيجاب هذه الأمور من دليل خارجي ومبنى هذا الاستدلال على قاعدة:القضاء هل يجب بأمر جديد أو يجب بالأمر الأول، ثم إن الأصل أن أدلة إيجاب آثار الفعل عامة تشمل الناسي والمكره فلا يخصان منها إلا بدليل،وكلام المؤلف كله مبني على صحة لفظة:«رفع عن أمتي الخطأ...» وهي لم تصح، والصواب في الرواية قوله ﷺ:«إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ...» وكلام أبي الخطاب فيه ما فيه، لأنه لم يرد دليل يدل على أن الأمم السابقة رفع عنها إثم الخطأ والنسيان، وإنما ظاهر حديث الباب أن هذا مختص بهذه الأمة.

الْمُبَيَّنُ:

الْمُبَيَّنُ: يُقَابِلُ الْمُجْمَلَ.

أَمَّا الْبَيَانُ؛ فَقِيلَ: الدَّلِيلُ، وَهُوَ مَا يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى مَطْلُوبٍ خَبَرِيٍّ.

وَقِيلَ: مَا دَلَّ عَلَى الْمُرَادِ مِمَّا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فِي الدَّلَالَةِ، وَهُمَا تَعْرِيفُ لِلْمُبَيَّنِ الْمَجَازِيِّ لَا لِلْبَيَانِ.

هذا المبحث اشتمل على عدد من المسائل:

المسألة الأولى: تعريف المُبين. والمبين يقابل المجمل، وتقدم معنا أن المجمل للعلماء في تعريفه منهجان:

المنهج الأول: يقولون: أنه ما لا يفهم منه أي معنى كالألفاظ المهجورة، وحينئذ يكون المبين اللفظ المستعمل في معنى ولو تعددت معانيه.

المنهج الثاني: يقولون: المجمل ما تردد بين معنيين ليس لأحدهما مزية على الآخر، فحينئذ يكون المبين هو الذي دل على معنى بعينه.

أما تعريف البيان فقد اختلف أهل العلم فيه على أقوال:

القول الأول: أن البيان هو الدليل، وتقدم معنا أن الدليل هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وتقدم معنا شرح هذا التعريف في وقته.

القول الثاني:أن البيان هو ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة. أو أن البيان هو اللفظ الذي يدل على مقصود المتكلم بأمر لا يستقل بنفسه في الدلالة.

وهذان التعريفان لا يصح أن يكونا تعريفاً للبيان، لأنهما تعريفان للمبين

فَقِيلَ: إِيضَاحُ الْمُشْكِلِ، فَوَرَدَ الْبَيَانُ الِابْتِدَائِيُّ، فَإِنْ زِيدَ بِالْفِعْلِ أَوِ الْقُوَّةِ زَالَ.

وليس لذات البيان. فالدليل هو المبين والمعرف بالمراد هو المبين أيضاً، ونحن نريد تعريف البيان لا المبين.

القول الثالث: أن البيان هو إيضاح المشكل.

واعترض على هذا التعريف باعتراض وهو أن البيان على نوعين:

النوع الأول: أن يكون هناك خطاب غير مفهوم ثم يأتي دليل فيوضحه، فيكون هذا بياناً كما في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] ثم جاءنا الدليل بعد ذلك يوضح ويبين المراد بهذه الآية، وهذا النوع من البيان لا إشكال في دخوله في التعريف.

النوع الثاني من أنواع البيان: البيان الابتدائي وهو بيان الحكم لأول مرة بدون أن يسبقه لفظ مجمل فهذا يسمى: بياناً ولم يشمله التعريف، وبهذا لا يصح أن نعرف البيان بأنه إيضاح المشكل، إلا أن نزيد ونقول: إيضاح المشكل بالفعل أو القوة، والمراد بالفعل، هو ما تحقق فيه الوصف الآن، وبالقوة هو كون العين قابلة للوصف.

مثال ذلك: لفظة: كاتب، هذه اللفظة تطلق ويراد بها من عنده القدرة على الكتابة، وتطلق ويراد بها من يكتب الآن، فهنا زيد يكتب. إن كان يكتب الآن فهو كاتب بالفعل، وإن كان عنده قدرة على الكتابة لكنه لا يكتب الآن فهذا كاتب بالقوة، فلما تقول: البيان إيضاح المشكل بالفعل هنا يدخل بيان المشكل، ولما تقول: إيضاح المشكل بالقوة يدخل البيان الابتدائي الذي لم يسبقه مجمل.

وَيَحْصُلُ الْبَيَانُ بِالْقَوْلِ، وَالْفِعْلِ، كَالْكِتَابَةِ، وَالْإِشَارَةِ، نَحْوُ: «الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا»[١]، وَنَحْوُ: صَلُّوا، وَخُذُوا، وَبِالْإِقْرَارِ عَلَى الْفِعْلِ.

هذه مسألة أخرى في معرفة الأمور التي يحصل بها البيان:

يحصل البيان بأمور:

الأول: القول: فالبيان قد يحصل بالقول، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] ثم بعد ذلك ذكر أوصافها وأنها صفراء فاقع لونها تسر الناظرين، لاشية فيها... إلخ، هذا بيان بالقول.

الثاني: الفعل: فالبيان قد يحصل بالفعل كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ثم أوضحه النبي ﷺ بفعله، فهذا بيان بالفعل.

وقد يكون البيان الفعلي بالكتابة كما كتب النبي ﷺ كتاباً لأصحابه وقال: اقرأوه بعد يومين واعملوا بما فيه[٢].

وقد يكون البيان الفعلي بالإشارة كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ثم قال النبي ﷺ: «**الشهر هكذا وهكذا**» فأشار ثلاثين وأشار تسعة وعشرين بيده، هذا بيان بالإشارة.

الثالث: الإقرار: فالبيان قد يكون بواسطة الإقرار على الفعل، كما جاء في قول النبي ﷺ: «**إذا مشيتم إلى الصلاة فامشوا وعليكم السكينة والوقار فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا**»[٣] ثم جاءنا أن النبي ﷺ لم يقض الصلاة إلا

---

(١) أخرجه البخاري(١٩٠٨) ومسلم(١٠٨٠).

(٢) أخرجه أبو يعلى(١٠٢/٣) والطبراني في الكبير(١٦٢/٢) والبيهقي في الكبرى(٥٨/٩).

(٣) أخرجه البخاري(٦٣٥) ومسلم(٦٠٢).

وَكُلُّ مُقَيِّدٍ مِنَ الشَّارِعِ بَيَانٌ، وَالْبَيَانُ الْفِعْلِيُّ أَقْوَى مِنَ الْقَوْلِيِّ، وَتَبْيِينُ الشَّيْءِ بِأَضْعَفَ مِنْهُ كَالْقُرْآنِ بِالْآحَادِ جَائِزٌ.

في حادثة واحدة[1] لكنه أقر أصحابة الذين تخلفوا عن أوائل الصلاة بفعل معين، فدل ذلك على أن هذا الإقرار بين ووضح المراد بقول النبي ﷺ.

ننتقل إلى مسألة أخرى وهي فيما يدخل في مسمى البيان،وقد تقدم معنا أن الكلام قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً، فالمطلق كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، والمقيد كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، والتقييد يعتبر نوعاً من أنواع البيان، ومثله أيضاً التخصيص فهو نوع من أنواع البيان، والزيادة على النص نوع من أنواع البيان عند الجمهور خلافاً للحنفية.

بقي عندنا إشكالية وهي: إذا وجد بيان فعلي وبيان قولي، فأيهما أقوى؟

قال المؤلف: البيان الفعلي أقوى من البيان القولي، لأنه فعل يدل على الجواز ويدل على درجات توضيحية على الخطاب، وعلى كل لا يوجد تعارض بين فعل وبين قول، وإذا وجد بينهما ما يظن أنه تعارض فإنه يلزم الجمع بينهما.

ننتقل إلى مسألة أخرى: وهي هل يلزم أن يكون المبين مساوياً للمجمل المراد إيضاحه وبيانه في الرتبة أولا يشترط ذلك؟

والجواب أن نقول: لا يشترط ذلك، فقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] هذه آية قرآنية ومع ذلك فهم بيانها بواسطة قول

---

(١) كما عند البخاري(٣٤٤) ومسلم(٦٨٢).

وَتَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ مُمْتَنِعٌ إِلَّا عَلَى تَكْلِيفِ الْمُحَالِ، وَعَنْ وَقْتِ الْخِطَابِ إِلَى وَقْتِهَا جَائِزٌ عِنْدَ الْقَاضِي، وَابْنِ حَامِدٍ، وَأَكْثَرِ الشَّافِعِيَّةِ، وَبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ، وَمَنَعَهُ أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ الْعَزِيزِ[١]، وَالتَّمِيمِيُّ، وَالظَّاهِرِيَّةُ، وَالْمُعْتَزِلَةُ.

النبي ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»[٢] وفي قول النبي ﷺ: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[٢] فتم بيان القرآن بواسطة أخبار الآحاد.

هنا مسألة أخرى هل يجوز أن يرد مجمل ثم يتأخر البيان عن وقته؟

تأخير البيان يتضمن مسألتين:

المسألة الأولى: أن يكون هناك حاجة للبيان، فحينئذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وذلك أن الشريعة قد جاءت ببيان الأحكام الشرعية وقت الاحتياج إليها، فلا يصح أن ترد الشريعة بخطاب مجمل والناس محتاجون إليه وهم لا يعرفون معناه، لأنه يكون حينئذ من التكليف بالمحال وهو ممنوع في الشريعة، وعندما يكون هناك فعل يحتاج الناس إلى حكمه في زمان النبوة، ثم لم يرد عليه حكم بخصوصه، فإنه يلزم عليه أن نكتفي بالحكم العام الأصلي، لأنه لو لم نعطه هذا الحكم العام الأصلي للزم عليه أن يكون هناك تأخير بيان عن وقت الحاجة، وأخذاً من هذه القاعدة قلنا: الإقرار من أنواع السنة، لأن هذا الصحابي الذي فعل أمام النبي ﷺ فعلاً لو كان هذا الفعل غير جائز لأنكره النبي ﷺ، ويلزم من عدم الإنكار عليه فيه أن يكون مؤخراً للبيان عن

---

(١) أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد، المعروف بغلام الخلال، فقيه حنبلي له تصانيف منها: الشافي، المقنع، تفسير القرآن، الخلاف مع الشافعي، كتاب القولين، زاد المسافر، التنبيه، وغير ذلك. توفي سنة ٣٦٣ هـ. ينظر: تاريخ بغداد(١٠/٤٥٩) طبقات الحنابلة(٢/١١٩) العبر(٢/٣٣٦).

(٢) سبق تخريجهما ص(٥٤٠).

لَنَا: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١]، **﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾** [القيامة: ١٩] **وَثُمَّ لِلتَّرَاخِي، وَأُخِّرَ بَيَانُ بَقَرَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَأَنَّ ابْنَ نُوحٍ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهِ، وَأَخَّرَ النَّبِيُّ ﷺ بَيَانَ: ﴿وَذِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾** [البقرة: ٨٣] **و﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾** [البقرة: ٤٣] **و﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾** [آل عمران: ٩٧] **وَبَيَّنَ جِبْرِيلُ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾** [البقرة: ٤٣] **بِفِعْلِهِ فِي الْيَوْمَيْنِ**(١)**، كُلُّ ذَلِكَ مُتَأَخِّرٌ.............................**

وقت الحاجة إليه والنبي ﷺ لا يجوز له أن يؤخر البيان عن وقت حاجته.

المسألة الثانية: هي حكم تأخير البيان عن وقت الخطاب، بحيث يأتينا خطاب مجمل،كمثل قوله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] ثم لا يبين المراد به إلا بعد مدة قبل أن يكون هناك حاجة إلى بيان هذا الخطاب، أو يأتينا خطاب عام أو خطاب مطلق ثم يأتي بعد ذلك بمدة خطاب مخصص له وخطاب مقيد له هل يجوز ذلك أولا يجوز؟

اختلف العلماء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجوز تأخير بيان الخطاب عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وهذا قول جماهير أهل الأصول، استدلوا عليه بأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: **﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾** [هود: ١] جعل الإحكام أولاً ثم التفصيل، والتفصيل هو البيان مما يدل على جواز تأخير البيان، لأن ثم تفيد الترتيب.

الدليل الثاني: قوله تعالى: **﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾** [القيامة: ١٩] فجعل البيان معقباً على الإنزال بـ(ثم)؛ مما يدل على جواز تأخير البيان عن وقت النزول.

---

(١) كما في الحديث الذي أخرجه النسائي(١/ ٢٦٣) وغيره أن جبريل جاء إلى النبي ﷺ فأخبره بمواقيت الصلاة بدايتها ونهايتها في يومين، وقال: «**ما بين هذين وقت**».

وَلِأَنَّ النَّسْخَ بَيَانٌ زَمَنِيٌّ وَهُوَ مُتَأَخِّرٌ؛ فَكَذَا هَذَا

الدليل الثالث: أن هناك خطابات شرعية كثيرة وردت ثم أخر بيانها إلي وقت آخر، ولذلك فإن كثيراً من المخصصات أخر نزولها عن نزول العام، ومثله أيضاً لما نزل الأمر بذبح بقرة بني إسرائيل، أخر بيان المراد بهذه البقرة إلى مدة قبل التمكن من الفعل، ومثله أيضاً لما أخبر الله عز وجل نوحاً أن يحمل أهله معه في السفينة، ولم يبين له أن ابنه ليس من أهله، ثم بُين له بعد ذلك أن الابن ليس من الأهل مما يدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

الدليل الرابع: أن النبي ﷺ قد أخر بيان عدد من الخطابات مع ورود الخطاب المحتاج للبيان كما في لفظة: "ذوي القربى" ولفظة: "الزكاة" ولفظة: "لله على الناس حج البيت" نزلت الآية ولم تبين كيفية الحج مما يدل على أنه لا يلزم من نزول الخطاب أن يبين بعده مباشرة، وإنما يجوز أن يؤخر بيان الخطاب عن وقت إنزال الخطاب إلى وقت الحاجة، ومثله أيضاً جبريل عليه السلام **فإن الله تعالى قد فرض على النبي ﷺ الصلاة، ونزل قوله:** ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] لكن لم يبين للنبي ﷺ وقت الصلاة إلا بعد مدة.

الدليل الخامس: قالوا: في النسخ لابد أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ، فالنسخ بيان لمدة الخطاب ولزمنه، فإذا كان النسخ لابد من تأخره فهكذا البيان لابد من تأخره، لأن كلاً منهما يشترك في كونه بياناً، فهذا بيان للمعنى وهذا بيان للزمن والمدة.

وهذا الاستدلال فيه ضعف من جهة أن الناسخ يجب أن يكون متأخراً بخلاف المبين، ثم القول بأن النسخ بيان لمدة العبادة خطأ، لأنه قد يوجب الله

قَالُوا: الْخِطَابُ بِمَا لَا يُفْهَمُ عَبَثٌ، وَتَجْهِيلٌ فِي الْحَالِ كَمُخَاطَبَةِ الْعَرَبِيِّ بِالْعَجَمِيَّةِ، وَعَكْسِهِ، وَإِيجَابِ الصَّلَاةِ بِأَبْجَدْ هَوَّزْ، وَكَإِرَادَةِ الْبَقَرِ مِنْ قَوْلِهِ: «فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ»[1].

قُلْنَا: بَاطِلٌ بِالْمُتَشَابِهِ لَا تُفْهَمُ حَقِيقَتُهُ، وَلَيْسَ تَجْهِيلاً، وَلَا عَبَثًا،.........

تعالى العبادة وينسخها قبل أن يتمكن العباد من فعلها، كما في إيجاب خمسين صلاة ثم نسخها، فليس هناك زمن لهذه العبادة.

القول الثاني: أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب،قاله طائفة من الحنابلة والظاهرية والمعتزلة واستدلوا على ذلك بأن قالوا: توجيه الخطاب غير المفهوم وغير الواضح عبث، واستهزاء بالمخاطب وتجهيل له في الحال، فهو بمثابة مخاطبة الشخص الذي يتكلم العربية باللغة الإنجليزية وهو لا يفهمها، وبمثابة لو جاء بلفظ غير مفهوم مثل: أبجد هوز. ثم يقول: هذا الخطاب المراد به الصلاة، فهذا عبث وتجهيل، ثم تأخير البيان عن وقت الخطاب يكون بمثابة خطاب الناس بكلمات لا يفهمونها، أو يفهمون منها غير المراد بها، كما لو قال: في خمس من الإبل شاة. وقال: أنا أريد بلفظ:(الإبل) الغنم.

ونقول في الجواب عن هذا: أن هذا الكلام ليس بصحيح، لأنه يمكن أن يخاطب الإنسان بخطاب لا يفهمه في الحال ثم يفهمه بعد ذلك، لذلك جاء الخطاب بالمتشابه، مع أنه قد يفهم منه خلاف المراد به، ولذلك جاءنا الخطاب بألفاظ لا نفهمها في الحال وإنما نفهما في المآل، ولا يعد هذا من باب التجهيل ولا من باب العبث.

---

(١) أخرجه أبو داود(١٥٦٨) والترمذي(٦٢١) وابن ١٧٩

فَإِنْ مَنَعَ فَقَدْ بَيَّنَّاهُ.

فَإِنْ قِيلَ: فَائِدَتُهُ الِانْقِيَادُ الْإِيمَانِيُّ.

قُلْنَا: وَهَذَا الِانْقِيَادُ التَّكْلِيفِيُّ وَإِيجَابُ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، وَقَطْعُ السَّارِقِ وَنَحْوُهَا يُفِيدُ مَاهِيَّاتِ الْأَحْكَامِ، وَتُفَصَّلُ عِنْدَ الْعَمَلِ بِخِلَافِ مَا ذَكَرْتُمْ؛ فَإِنَّهُ لَا يُفِيدُ شَيْئًا.

قال: فإن منع فقد بيناه: يعني إن منع من وجود المتشابه، وقيل: لا يصح أن نخاطب بالمتشابه، فقد بينا فيما سبق أنه يجوز ورود الخطاب المتشابه.

* **قوله: فإن قيل: فائدته الانقياد الإيماني:** يعني إن قيل الخطاب المتشابه له فائدة هي الانقياد الإيماني بحيث تسلم له وتذعن له، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] فالفائدة منه الانقياد الإيماني بخلاف المجمل فإنه لا فائدة من الخطاب به.

فنقول: بل فيه فائدة وهي الانقياد التكليفي، بحيث إذا نزل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] فإن المكلف يقول: أنا مذعن بالآية وملتزم بها، لكنني لا أعرف المراد بها، فمتى نزل بيان المراد بها فإنني أسلم وأقوم بالمراد به.

قال: وهناك فائدة أخرى، وهي أن إيجاب الصلاة والزكاة وقطع السارق ونحوها يفيد ماهيات الأحكام،فإنه لما قال: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] يعني فيه زكاة واجبة، أما مقدارها أو كيفيتها فإنني لا أعرف هذا، لكن حصل عندي التزام وانقياد بهذا التكليف، وتفصل هذه الأحكام عند وقت العمل، أما ما ذكرتم من خطاب العربي باللغة الأجنبية، ونحو ذلك فإنه لا يفيد شيئاً، بخلاف مسألتنا فإنه يقع فيها فائدة، والتفريق بين الانقياد الإيماني والانقياد التكليفي فيه نظر.

خَاتِمَةٌ:

فَحْوَى اللَّفْظِ: مَا أَفَادَهُ لَا مِنْ صِيغَتِهِ، وَيُسَمَّى إِشَارَةً، وَإِيمَاءً، وَلَحْنًا، وَتَتَفَاوَتُ مَرَاتِبُهُ، وَهُوَ عَلَى أَضْرُبٍ:

هذه الخاتمة لمبحث اللغة، تقدم معنا دلالة المنطوق وهو دلالة اللفظ في محل المنطوق، ويبقى عندنا شيئان:

الأول: دلالة المفهوم، وهو دلالة اللفظ في غير محل النطق. فإنك لما تقول: جاء محمد وخالد وفهد. هذا اللفظ يدل على أن هؤلاء الأشخاص قد حضروا، فهذا دلالة في محل اللفظ ويسمى: منطوقاً، وقد يؤخذ منه أن غير هؤلاء لم يأتوا، فهذا دلالة للفظ في غير محل النطق ويسمى: مفهوماً.

وهناك أشياء يقع التردد فيها هل هي من المنطوق أومن المفهوم، منها فحوى اللفظ: وهو ما يفهمه من اللفظ لكن ليس من صيغته، وإنما من مدلوله.

قال المؤلف: ويسمى إشارة وإيماء ولحناً، سمي إشارة: لأن اللفظ لا يدل عليه بذاته وإنما يشير إليه، وسمي إيماءً: لأن اللفظ يومئ إلى هذه المعاني، وإن لم يدل عليها بنفسه.

مثال دلالة الإشارة: قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] دلت هذه الآية على جواز الجماع ليلة الصيام حتى طلوع الفجر، فهذا الدليل يشير إلى جواز تأخير غسل الجنابة إلى ما بعد أذان الفجر، لأنه إذا جاز له الجماع إلى قبيل أذان الفجر أشار حينئذ إلى أنه يجوز له أن يؤخر الغسل إلى ما بعد الفجر، وهذا يسمونه دلالة إشارة.

الْأَوَّلُ: الْمُقْتَضَى، وَهُوَ الْمُضْمَرُ الضَّرُورِيُّ لِصِدْقِ الْمُتَكَلِّمِ، نَحْوَ: «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ» أَيْ[1] صَحِيحٌ. أَوْ لِوُجُودِ الْحُكْمِ شَرْعًا، نَحْوَ: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] **أَيْ: فَأَفْطِرْ**......................................

أما دلالة الاقتضاء فالمراد بها أن يحتاج اللفظ إلى تقدير حتى يكون اللفظ صحيحاً، إما من جهة اللغة، أومن جهة الشرع، أومن جهة العقل، فهذه ثلاثة أنواع:

الأول: ما يضمر من أجل أن يكون المتكلم صادقاً، مثاله: «**لا صلاة إلا بطهور**»[2] لكننا نجد بعض الناس يصلي بدون طهور في صورة صلاة، وحينئذ نقول: لا صلاة صحيحة شرعاً إلا بطهور،فقدرنا: (صحيحة شرعاً) حتى يكون المتكلم صادقاً، ومثله: «**لا عمل إلا بنية**»[1] لكننا نجد هناك أعمالاً بدون نية، فنقول: لا عمل صحيح شرعاً إلا بنية.

الثاني: التقدير من أجل أن يصح الكلام شرعاً مثال ذلك قوله تعالى: ﴿**فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾ [البقرة: ١٨٤] لكن قد قام الدليل على أن المسافر إذا صام في سفره فإنه يصح صومه، ومقتضى الآية أن من كان مريضاً أو على سفر فإنه وجب عليه القضاء، صام أو أفطر،لذلك نقدر في الآية من أجل أن يصح الكلام في الشرع فنقول: فمن كان مريضاً أو على سفر .فأفطر. فعدة.

وأيضاً:فعدة:تحتاج إلى تقدير وهو: يجب عليه أن يصوم مكان هذه الأيام بعدتها.

---

(١) سبق تخريجه ص(٦٠.

(٢) سبق تخريجه ص(٣٠.

وَ: أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي، فِي اقْتِضَائِهِ مِلْكَ الْقَائِلِ لَهُ. أَوْ عَقْلاً، نَحْوَ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فِي إِضْمَارِ الْوَطْءِ ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فِي إِضْمَارِ الْأَهْلِ.

ومثله أيضاً لو قال: اعتق عبدك عني. كأنه يقول بع لي عبدك ثم وكلتك في عتقه، فإنه يقتضي ملك القائل له.

النوع الثالث: التقدير من جهة العقل، مثاله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] لأن التحريم لا يقع على الذوات وإنما يقع على الأفعال، فلابد من تقدير فعل حتى يكون الكلام صحيحاً، ولذلك نقول: حرمت عليكم أمهاتكم، يعني الوطء على أحد أقوال العلماء، وقيل: يقدر جميع الأفعال الصالحة له.

ووقع الخلاف في دلالة الاقتضاء، هل هي من المنطوق أوهي من المفهوم على قولين لهما.

الثَّانِي: تَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِمَا اقْتَرَنَ بِهِ الْوَصْفُ الْمُنَاسِبُ، نَحْوَ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ [المائدة: ٣٨]، و: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ﴾ أَيْ: لِلسَّرِقَةِ، وَالزِّنَا، ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[الانفطار: ١٣-١٤] أَيْ: لِلْبِرِّ وَالْفُجُورِ، لِمَيْلِ الْعُقَلَاءِ إِلَى: أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ وَأَهِنِ الْجُهَّالَ، وَنُفُورِهِمْ مِنْ عَكْسِهِ.

النوع الثاني من أنواع فحوى اللفظ: دلالة الإيماء: وهو أن يدل اللفظ على أن صفة واردة فيه هي علة الحكم الوارد مع هذا اللفظ، مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ [المائدة: ٣٨] الحكم هو لفظة: اقطعوا، والوصف هو السرقة، فهذا السياق يدل على أن السرقة علة للقطع.

قول المؤلف: به الوصف المناسب: هذا فيه نظر؛ لأن الإيماء تعليل الحكم بالوصف المقترن به سواء كان مناسباً أو غير مناسب، إذ المناسبة هي إحدى طرق الإيماء وليست جميع طرق الإيماء.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ يفهم منه أن البر سبب لكون الإنسان في النعيم، وهكذا بقية الأمثلة.

الثَّالِثُ: فَهْمُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ مَحَلِّ النُّطْقِ بِطَرِيقِ الْأَوْلَى، وَهُوَ مَفْهُومُ الْمُوَافَقَةِ كَفَهْمِ تَحْرِيمِ الضَّرْبِ مِنْ تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] وَشَرْطُهُ فَهْمُ الْمَعْنَى فِي مَحَلِّ النُّطْقِ كَالتَّعْظِيمِ فِي الْآيَةِ،...........

هذا هو النوع الثالث من أنوع دلالة المفهوم: مفهوم الموافقة. ويسمونه: دلالة التنبيه. والمراد به: فهم حكم مسكوت عنه من خلال حكم المنطوق لكونه أولى منه بالحكم.

* **قال المؤلف: هو فهم الحكم في محل النطق بطريق الأولى**: فيأتينا النطق وينص على حكم في محل فنفهم منه أن محلاً آخر يماثله في الحكم أو هو أولى منه، هذا هو مفهوم الموافقة. مثاله: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] حرم التأفيف ويؤخذ منه من باب أولى أنه يحرم الضرب ويحرم الشتم والسب ويحرم القتل. ومثله قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] الآية دلت على المجازاة في الذرة فمن باب أولى أن من كان فوق الذرة سيجازى عليه.

ويشترط لصحة مفهوم الموافقة شروط:

الأول: فهم المعنى في محل النطق، لماذا وردت الشريعة بإثبات هذا الحكم في محل النطق، فمثلاً: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ ورد إكراماً لهما وتقديراً لهما.

إذن هذا هو الشرط الأول: أن يكون المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في المنطوق واضحاً ومفهوماً.

الشرط الثاني: أن يكون هذا المعنى موجوداً في المسكوت عنه، لأن قول: أف، إهانة والإهانة بالضرب أعظم فيكون الضرب محرماً.

وَإِلَّا فَيَجُوزُ أَنْ يَقُولَ السُّلْطَانُ عَنْ مُنَازِعٍ لَهُ: اقْتُلُوا هَذَا، وَلَا تَصْفَعُوهُ. وَهُوَ قِيَاسٌ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الْخَرَزِيِّ وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ، وَالْقَاضِي، وَالْحَنَفِيَّةِ.

لماذا قال: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ ؟

من باب الإحسان إليهما، لأنه يمكن أن يقول: لا تقل له أف، لكن أهنه إهانة أخرى، ولذلك قد يقول السلطان عندما يأتون بقائد جيش العدو: لا تضربوه ولا تهينوه، لكن خذوه واقتلوه. فإن النهي عن الضرب وعن الإهانة ليس من باب التعظيم والتكريم وإنما هو من باب الإعراض عنه.

هنا مسألة: مفهوم الموافقة هل هو دلالة لغوية أو دلالة قياسية؟

إن قلنا: هو دلالة قياسية، فلابد من توفر شروط القياس كاملة فيه.

وإن قلنا: هو من باب اللغة لم نشترط فيه تلك الشروط التي في باب القياس.

اختلف أهل العلم في مفهوم الموافقة، هل هو دلالة قياسية أو هو دلالة لغوية على قولين:

القول الأول: قول الجمهور، قالوا: هو دلالة لغوية. واستدلوا على ذلك بأنه يسبق إلى الفهم بلا تأمل مما يدل على أنه من باب اللغة وليس من باب القياس، وأيضاً استدلوا عليه بأن كل الناس يفهمون مفهوم الموافقة، بخلاف الدلالة القياسية فإنها لا يفهمها إلا علماء الشريعة ومن ثم فليست دلالة مفهوم الموافقة من باب القياس.

القول الثاني: أن هذا من باب القياس، وقد اختاره بعض الشافعية وبعض الحنابلة واستدلوا على ذلك بأن قالوا:إننا في مفهوم الموافقة نعطي المسكوت عنه حكم المنطوق به، لاشتراكهما في المعنى الذي هو المقتضي للحكم.

لَنَا: إِلْحَاقُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ بِالْمَنْطُوقِ بِهِ فِي الْحُكْمِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي الْمُقْتَضَى، وَهُوَ الْقِيَاسُ، كَقِيَاسِ الْجُوعِ وَنَحْوِهِ فِي الْمَنْعِ مِنَ الْحُكْمِ عَلَى الْغَضَبِ لِمَنْعِهِمَا كَمَالَ الْفِكْرَةِ. وَالزَّيْتِ عَلَى السَّمْنِ فِي التَّنْجِيسِ بِجَامِعِ السِّرَايَةِ.

فهذا هو معنى القياس: إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاشتراكهما في العلة. وهذا التعريف يصدق على مفهوم الموافقة.

مثال ذلك جاءت الشريعة في قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان**»(١) فهمنا المعنى الذي من أجله منع الغضبان من القضاء وهو تشويش الذهن، فنلحق به الجوع وما ماثله من الأوصاف، فهذا قياس وهو مماثل لمفهوم الموافقة.

ومثله أيضاً: إلحاق الزيت بالسمن في كونه نجساً إذا ماتت فيه فارة بجامع سراية النجاسة إلى بقية المائع.

والمؤلف تبنى قول الشافعية ومن وافقهم في أن مفهوم الموافقة من باب الدلالة القياسية، وترك المذهب في ذلك، ورد قول القائلين بأنه دلالة لغوية، فقال: تقولون بأنه سبق إلى الذهن، نقول: صحيح أنه سبق إلى الذهن لأنه قياس واضح جلي يفهمه جميع الناس.

والصواب هو القول الأول أنه دلالة لغوية، لأن العرب قبل نزول الشرع كانوا يفهمون هذه الدلالة ويعملون بها، والشريعة قد وردت بلغة العرب ومما في لغة العرب مفهوم الموافقة فيكون من باب الدلالة اللغوية.

---

(١) أخرجه البخاري(٧١٥٨) ومسلم(١٧١٧).

قَالُوا: قَاطِعٌ يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ بِلاَ تَأَمُّلٍ.

قُلْنَا: قِيَاسٌ جَلِيٌّ، وَنَحْوُهُ رُدَّتْ شَهَادَةُ الْفَاسِقِ؛ فَالْكَافِرُ أَوْلَى، إِذِ الْكُفْرُ فِسْقٌ وَزِيَادَةٌ، وَقَتْلُ الْخَطَإِ مُوجِبٌ لِلْكَفَّارَةِ؛ فَالْعَمْدُ أَوْلَى، لَكِنَّهُ لَيْسَ بِقَاطِعٍ، لِجَوَازِ تَحَرِّي الْكَافِرِ الْعَدَالَةَ فِي دِينِهِ، بِخِلاَفِ الْفَاسِقِ،......................

ننتقل إلى مسألة أخرى وهي: ما إذا كان وجود المعنى في المسكوت عنه ظنياً وليس قطعياً.

قال: ونحوه: يعني يماثل مفهوم الموافقة ما لو قال قائل: الفاسق ترد شهادته لفسقه، فمن باب أولى ترد شهادة الكافر لأن الكافر فاسق وزيادة، إذ الكفر فسق وزيادة.

فنقول: لماذا رددنا شهادة الفاسق، هل لفسقه أو لعدم تورعه عن الكذب؟

ليس هناك قطعية في علة هذه المسألة، ومن ثم فإلحاق شهادة الكافر بشهادة الفاسق يعتريها بعض الظنية، وليست جازمة قطعية؛ لأن الكافر قد يجعله دينه من المتورعين عن الكذب.

مثال آخر: القتل الخطأ تجب فيه الكفارة وهي: إعتاق رقبة ومن لم يجد فصيام شهرين متتابعين. قد يقول قائل القتل الخطأ الذي حصل بدون قصد وبدون تعمد أوجبتم فيه الكفارة فمن باب أولى أن توجبوا الكفارة على القاتل عمداً، لأن حاجته للردع أعظم، وحاجته إلى تكفير ذنبه أكثر، هذا أيضاً من باب مفهوم الموافقة عند طائفة من أهل العلم لكنها ظنية عند من يقول بذلك.

وآخرون قالوا: هذا الاستدلال لا يصح لأن القتل الخطأ يحتمل أن تكفره الكفارة، بخلاف قتل العمد إذ هو أعظم فلا تقوى الكفارة على إزالته

وَاخْتِصَاصِ الْعَمْدِ بِمُسْقِطٍ مُنَاسِبٍ كَالْغَمُوسِ.

وَقَوْلُ الشَّافِعِيِّ: إِذَا جَازَ السَّلَمُ مُؤَجَّلاً؛ فَحَالًا أَجْوَزُ، لِبُعْدِهِ مِنَ الْغَرَرِ.

وإلغائه، مثل اليمين، اليمين المستقبلة فيها الكفارة، ولكن اليمين الغموس لا كفارة فيها مع أن الغموس أشد وأشنع فحاجتها للتكفير أعظم، فهكذا في قتل العمد، نقول: تماثل اليمين الغموس في عدم جريان الكفارة فيها.

قال: لكنه ليس بقاطع لاحتمال أن الكافر يتحرى ترك الكذب في دينه، بخلاف الفاسق، وهكذا أيضاً القتل العمد قد يكون أعظم وأشنع لكن لا تؤثر فيه الكفارة كما في اليمين الغموس.

وبالتالي فإن مفهوم الموافقة على أنواع:

الأول: مفهوم موافقة قطعي.

الثاني: مفهوم موافقة ظني.

متى يكون مفهوم الموافقة قطعياً؟

إذا تيقنا من المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في المنطوق به وتيقنا من وجود هذا المعنى في المسكوت عنه.

ومتى يكون ظنياً؟

إذا وقعت الظنية في أحد هذين الشرطين.

هناك نوع ثالث: وهو مفهوم موافقة فاسد غير صحيح، وهو الذي انتفى منه أحد الشرطين.

مثل له المؤلف بمسألة السلم؛ والسلم هو أن أعطيك الثمن الآن على أن تعطيني سلعة في الذمة غير معينة، مثل أن أبيعك خمسين صاعاً من الأرز، ليس

رُدَّ بِأَنَّ الْغَرَرَ مَانِعٌ احْتُمِلَ فِي الْمُؤَجَّلِ، وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ لِانْتِفَاءِ مَانِعِهِ، بَلْ لِوُجُودِ مُقْتَضِيهِ، وَهُوَ الارْتِفَاقُ بِالْأَجَلِ، وَقَدِ انْتَفَى فِي الْحَالِ.

أرزاً معيناً، وإنما في الذمة تسلمها لي بعد سنة.

والسلم يشترط فيه عند جمهور أهل العلم أن يكون مؤجلاً.

وقال الإمام الشافعي: لا يشترط فيه التأجيل، وذلك لو قال: خذ خمسين ريالاً وأعطني عشرين صاعاً بعد ساعة أو الآن ولم يعينه، فعند الإمام الشافعي يجوز.

قال: إذا جاز السلم مؤجلاً؛ فحالاً أجوز، لبعده من الغرر: يعني إذا جاز السلم في المؤجل فإنه يجوز في الحال من باب أولى، لأن الحال أبعد عن الغرر.

ورد بأن هذا لا يصح لأن المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في السلم في المؤجل، هو الارتفاق بالأجل والانتفاع بتأخير تسليم السلع، وهذا ليس موجوداً في الحال، فالمعنى الذي من أجله جاز الحكم في المنطوق به وهو السلم في المؤجل، ليس موجوداً في المسكوت عنه، وأما كونه انتفى منه الغرر، فالغرر ليس هو المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في المنطوق، وإنما هذا الغرر مانع احتمل هنا لوجود معنى آخر.

فهنا ثبت الحكم لوجود سبب خارجي، فالغرر مانع، والحكم لا يثبت لانتفاء مانعه، الذي هو انتفاء الغرر، وإنما يثبت لوجود مقتضيه، أي المعنى الذي من أجله ثبت الحكم، فمعنى قوله: مقتضيه: العلة التي من أجلها ثبت الحكم في السلم المؤجل.

....

لماذا جاز السلم في المؤجل؟

للارتفاق بالأجل، والارتفاق بالأجل ليس موجوداً في المسكوت عنه وهو السلم في الحال، لأنه حال وليس مؤجلاً فلا ارتفاق فيه.

يبقى عندنا مفهوم المخالفة ويبقى عندنا دلالة الحصر وأنواع مفهوم المخالفة.

الرَّابِعُ: دَلَالَةُ تَخْصِيصِ شَيْءٍ بِحُكْمٍ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ، وَهُوَ مَفْهُومُ الْمُخَالَفَةِ نَحْوَ: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [الأنعام: ٩٥]، ﴿مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ [النساء: ٢٥] «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ»(١).

ذكر المؤلف هنا نوعاً آخر من أنواع دلالة المفهوم، وهو مفهوم المخالفة، وعرف المؤلف مفهوم المخالفة بأنه دلالة تخصيص شيء بحكم مما يدل على انتفاء ذلك الحكم عما عدا المخصوص بالذكر.

ثم ذكر المؤلف أمثلة له، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] فإن قوله: متعمداً، صفه أوحال خصص الحكم بها مما يدل على أن ما عدا المتعمد، من المخطئ والناسي ونحوهما لا فدية عليه ولا كفارة صيد، وجمهور أهل العلم لا يرون هذا الرأي، بل يرون أن كفارة الصيد في الحرم تجب على المتعمد والمخطئ، ويستدلون عليه بقول النبي ﷺ: «في الضبع شاة»(٢) قالوا: حيث لم يفرق بين المتعمد وغيره، قالوا: لأن هذا من خطاب الوضع والسببية، وخطاب الوضع لا يعلق بالعمد والنية والقصد؛ وقالوا: بأن ذكر وصف معتمداً له فائدة أخرى غير إعمال مفهوم المخالفة ألا وهي التشنيع على الفاعل كيف تقدم على هذا الفعل وأنت متعمد.

وقيل: بأن هذا الوصف: قتل الصيد متعمداً في الحرم تعلق به حكمان: الجزاء وذوق الوبال، والانتقام من الله،وهذا خاص بالتعمد؛ ولذلك فإن تمثيل

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٥٤) بمعناه في كتاب أبي بكر الصديق ﵁ ولفظه: «**وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاة**».

(٢) أخرجه ابن ماجه(٣٠٨٥) بلفظ: كبشاً. وأخرجه ابن أبي شيبة(٣/٤٢٥). بلفظ: شاة.

وَهُوَ حُجَّةٌ إِلَّا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

المؤلف بهذا المثال فيه نظر. ومن أمثلة مفهوم المخالفة اختصاص جواز نكاح الأمة بالمؤمنات دون الكافرات، ومما يدل على اختصاص الحكم بهذا الوصف: "المؤمنات" قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥] فدل ذلك على أن الحر لا يجوز له أن يتزوج أمة كتابية، وإن كان يجوز له أن يتزوج حرة كتابية بدلالة قول الله تعالى: ﴿فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ مما يعني أن المملوكات من غير المسلمات لا يجوز نكاحهن.

قال: وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً﴾ فإن هذا نزل في نكاح الحر بالأمة حيث اشترط في نكاح الحر بالأمة هذين الشرطين:

الشرط الأول: عدم الطول أي عدم القدرة على الزواج بالحرة، فمن كان قادراً على الزواج بالحرة لم يجز له أن يتزوج بالمملوكة.

الشرط الثاني: أن تكون مؤمنة.

ومثال آخر ورد في صحيح البخاري أن النبي قال: «**في الغنم في سائمتها في كل أربعين منها شاة**» دل ذلك على اختصاص حكم وجوب الزكاة بالسائمة والمراد بالسائمة البهيمة التي ترعى، مما يدل على أن الغنم غير السائمة لا زكاة

ثم ذهب المؤلف إلى إيراد أقوال أهل العلم وأدلتهم في المسألة:

فجمهور أهل العلم يقولون بأن مفهوم المخالفة حجه ودليل من أدلة ع يجب الأخذ به واستنباط الأحكام من الأدلة بواسطته، واستدلوا على

لَنَا: تَخْصِيصُ أَحَدِهِمَا مَعَ اسْتِوَائِهِمَا عِيٌّ، إِذْ هُوَ عُدُولٌ عَنِ الْأَخْصَرِ وَتَرْجِيحٌ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ، وَإِبْطَالٌ لِفَائِدَةِ التَّخْصِيصِ.

قَالُوا: فَائِدَتُهُ تَوْسِعَةُ مَجَارِي الاِجْتِهَادِ لِنَيْلِ فَضِيلَتِهِ. ....

ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أن الشارع قد ذكر هذا القيد في أثناء الكلام وخصص الكلام بوصف معين مما يدل على أن تخصيص هذا الشيء بالذكر له فائدة ولا نجد له فائدة إلا إعمال مفهوم المخالفة.

قال المؤلف: تخصيص أحدهما: يعني تخصيص الحكم بأحد الشيئين مع كون الشيئين مستويين لا فائدة منه إلا إعمال مفهوم المخالفة، فلما قال: «في سائمة الغنم الزكاة» خص الكلام بالسائمة ولو كانت السائمة وغير السائمة سواء بالحكم لكان ذكر لفظة: (سائمة) لا محل له ولكان عبثاً، والشرع منزه عن العبث، إذ كان من الأحسن لو كان الحكم للقسمين أن يقول: في الغنم الزكاة، ومن ثم فذكر هذا القيد لابد أن يكون له فائدة، ولا فائدة له إلا إعمال مفهوم المخالفة مما يدل على وجوب إعمال مفهوم المخالفة.

وأجاب المخالفون عن هذا الاستدلال بأن قالوا: تخصيص هذا الشيء بالذكر له فوائد أخرى غير إعمال مفهوم المخالفة.

ومن هذه الفوائد:

الفائدة الأولى: توسعة مجال الاجتهاد، لأن الحكم نص على السائمة فنأتي هنا نقول: هل السائمة فيها زكاة أولا، من أجل أن نعلم المعنى ونحصل على الأجر والثواب المرتب على الاجتهاد، لأن الاجتهاد له أجر عظيم.

وَتَأْكِيدُ حُكْمِ الْمَخْصُوصِ بِالذِّكْرِ، لِشِدَّةِ مُنَاسَبَتِهِ، أَوْ سَبَبِيَّتِهِ، أَوْ وُقُوعِ السُّؤَالِ عَنْهُ، أَوِ احْتِيَاطًا لَهُ لِئَلاَّ يُخْرِجَهُ بَعْضُ الْمُجْتَهِدِينَ عَنِ الْحُكْمِ وَنَحْوِهِ، وَلَا تَخْتَصُّ بِمَا ذَكَرْتُمْ.

قُلْنَا: جَعْلُ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ جُمْلَةِ فَوَائِدِهِ تَكْثِيرًا لَهَا أَوْلَى،.................

الفائدة الثانية: أن ذكره بهذا القيد لبيان أن المتصل بهذا القيد له علاقة وارتباط أكثر من غيره بالحكم؛ لذلك قال:وتأكيد حكم المخصوص بالذكر . الذي هو السائمة .لشدة مناسبته لحكم الزكاة.

الفائدة الثالثة: يمكن أن يكون هناك فائدة من خلال تمكين المكلفين من السؤال عن القسم الآخر بحيث يسألون فيقولون:غير السائمة ما ذا نفعل بها، هل نزكيها أو لا؟

الفائدة الرابعة: يحتمل أن السؤال جاء عن الوصف المذكور فجاء الجواب بناء عليه.

الفائدة الخامسة: أن ذكر السائمة والتخصيص عليها من أجل الاحتياط لإثبات الحكم فيها لكي لا يأتي بعض المجتهدين فيقول السائمة نخصصها بالدليل الفلاني فنص على السائمة من أجل أن لا يكون هناك اجتهاد من المجتهدين يخرج السائمة.

وأجيب عن هذا بأن هذه الفوائد الخمس التي ذكرتم لا يمتنع أن تكون مماثلة ومقارنة للفائدة الأولى ويكون هناك فوائد كثيرة.

وجواب آخر بأن هذه الفوائد التي ذكرتم ليست ناتجة عن تخصيص المذكور بالحكم لأنه لا يمتنع أن يكون هناك توسعة لمجال الاجتهاد ولا يكون

وَأَيْضًا إِجْمَاعُ الْفُصَحَاءِ وَالْعُقَلَاءِ عَلَى فَهْمِ مَا ذَكَرْنَاهُ، كَقَوْلِ أَبِي ذَرٍّ: مَا بَالُ الْكَلْبِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْأَحْمَرِ وَالْأَصْفَرِ؟(١) **وَقَوْلِ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ: مَا لَنَا نَقْصُرُ، وَقَدْ أَمِنَّا؟**

هناك إمكانية عن السؤال عن أشياء أخرى مع عدم تخصيص الحكم بهذا الوصف، ومن ثم فإن التقييد بهذا الوصف لا فائدة له إلا إعمال مفهوم المخالفة المسمى بدليل الخطاب.

الدليل الثاني: من أدلة الجمهور على أن دليل الخطاب بمفهوم المخالفة حجة: إجماع الفصحاء والعقلاء على استنباط الأحكام من خلال مفهوم المخالفة. فإذا تخاصم اثنان وقال أحدهما للأخر: أنا لست ناقص عقل. فنفهم منه أنه يتهم المقابل له بنقصان عقله، ولذلك لما قال ﷺ:«يقطع الصلاة ثلاثة... وذكر منهم الكلب الأسود فقال أبو ذر: يا رسول الله: ما بال الكلب الأسود من الأحمر من الأصفر؟ ففهم أبو ذر من قوله: الكلب الأسود، أن لفظة: (الأسود) تعني اختصاص الحكم بقطع الصلاة بالكلب الأسود فقط دون الكلاب التي لها ألوان أخرى، وبين رسول الله ﷺ السبب وقال:«الكلب الأسود شيطان».

وهكذا لما قرأ يعلى ابن أمية ﷺ قوله تعالى:﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء:١٠١] ففهم يعلى بن أمية ﷺ أن قصر الصلاة لا يصح إلا في حال الخوف وأنه إذا كان هناك أمن فلا يجوز لأحد أن يقصر الصلاة ولو كان مسافراً، فجاء ابن أمية إلى عمر ﷺ وذكر له الآية، وقال:إننا الآن قد أمنا فلماذا نقصر؟ فرد عمر ﷺ وقال: سألت النبي ﷺ بمثل سؤالك فقال:

---

(١) أخرجه مسلم(٥١٠) وتمامه: «**الْكَلْبُ الأَسْوَدُ شَيْطَانٌ**».

وَوَافَقَهُ عُمَرُ[(١)]، وَقَوْلِهِ ﷺ فِي جَوَابِ السُّؤَالِ عَمَّا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ: «لَا يَلْبَسُ الْقَمِيصَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبَرَانِسَ»[(٢)]، يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَإِلَّا لَمَا كَانَ جَوَابًا. وَلَوْ قَالَ قَائِلٌ: الْيَهُودِيُّ أَوِ النَّصْرَانِيُّ إِذَا نَامَ غَمَّضَ عَيْنَيْهِ، وَإِذَا أَكَلَ حَرَّكَ فَكَّيْهِ، لَسَخِرَ كُلُّ عَاقِلٍ مِنْهُ وَضَحِكَ عَلَيْهِ.

«**رخصة تصدق الله بها عليكم**» فلم يقل: هذا فهم خاطئ ولا يحق لكم في أخذ الحكم من خلال مفهوم المخالفة.

وقول النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم؟ فقال ﷺ: «لا يلبس القميص ولا السراويل...» إلى آخر الحديث، لو لم يكن مفهوم المخالفة حجة لما استفدنا جواباً لأن السؤال عن حالة الإثبات ماذا يلبس؟ والجواب بالنفي مما يدل على أن الجواب بالنفي يتضمن الإثبات فيما عدا المفهوم، فكأنه قال: لا يلبس المحرم القميص والسروال ويجوز له أن يلبس ما عدا ذلك، مما يدل على أن مفهوم المخالفة حجة ويستدل به.

وهكذا لو قال قائل: اليهودي إذا نام غمض عينيه وإذا أكل حرك فكيه، فإن جميع العقلاء يقولون: لا يصح لك هذا الاستدلال، لأن هذه الصفات ليست خاصة باليهودي وما ذاك إلا لأن مفهوم المخالفة حجة، فإذا قلت: إن اليهودي إذا نام غمض عينيه، فهذا يدل بمقتضى لغة العرب أن غير اليهودي لا يفعل ذلك.

---

(١) أخرجه مسلم(٦٨٦) ولفظه: عن يعلي بن أُمَيَّةَ قال: قلت لِعُمَرَ بن الْخَطَّابِ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ فَقَدْ أَمِنَ الناس! فقال: عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ منه فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عن ذلك فقال: «**صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ الله بها عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ**».

(٢) أخرجه البخاري(١٣٧) ومسلم(١١٧٧).

وَكَذَا لَوْ قَالَ قَائِلٌ: الشَّافِعِيَّةُ أَوِ الْحَنَابِلَةُ فُضَلاءُ، أَوْ عُلَمَاءُ، أَوْ زُهَّادٌ - لَاغْتَاظَ مَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنَ الْحَنَفِيَّةِ، وَكَذَا بِالْعَكْسِ، وَمَا ذَاكَ إِلَّا لِدَلَالَةِ التَّخْصِيصِ اللَّفْظِيِّ عَلَى التَّخْصِيصِ الْمَعْنَوِيِّ.

قَالُوا: لَوْ دَلَّ، لَدَلَّ: زَيْدٌ عَالِمٌ، وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ الله، ﷺ عَلَى نَفْيِ الْعِلْمِ وَالرِّسَالَةِ عَنْ غَيْرِهِمَا.

وهكذا لو قلت: الحنابلة فقهاء زهاد فإنه يفهم أن ماعدا هؤلاء من الطوائف ليس بهم هذه الصفات، وما هذا إلا بسبب إعمال مفهوم المخالفة، فإن التخصيص اللفظي وهو تخصيص المذكور والملفوظ به بالذكر يدل على اختصاص الحكم بصاحب ذلك الوصف.

القول الثاني في المسألة: أن مفهوم المخالفة ودليل الخطاب ليس بحجة، وهو قول علماء الحنفية ووافقهم بعض الشافعية كالغزالي واستدلوا عليه بأدلة:

الدليل الأول: لو كان مفهوم المخالفة حجة لأدى ذلك إلى أمور شنيعة، فإنك إذا قلت: محمد رسول الله، وأعملنا مفهوم المخالفة بهذا اللفظ، فإنه يدل على أن غير محمدٍ ﷺ ليس رسولاً لله،وهذا تكذيب لله عز وجل،لأنه قد أثبت الرسالة للأنبياء الذين هم قبله كإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم عليهم السلام.

وأجيب عن هذا بأن ما ذكرتم ليس من مفهوم المخالفة بل هذا من مفهوم اللقب، ومفهوم اللقب قد قال طائفة: أنه حجة، وبالتالي لا حق لكم في الاعتراض بمفهوم اللقب، لأنه مازال موقف نزاع.

وقال آخرون: بأنه ليس بحجة ولا يدخل في الخلاف، وذلك لأن التخصيص هنا ليس للأوصاف، إنما التخصيص للذوات مثل محمد،

قُلْنَا: مَفْهُومُ اللَّقَبِ، وَفِي كَوْنِهِ حُجَّةً خِلَافٌ. فَإِنْ سُلِّمَ فَلِلدَّلَالَةِ الْعَقْلِ وَالْحِسِّ عَلَى عَدَمِ اخْتِصَاصِهِ.

قَالُوا: لَوْ دَلَّ لَمَا حَسُنَ الِاسْتِفْهَامُ، نَحْوَ: مَنْ ضَرَبَكَ عَامِدًا فَاضْرِبْهُ؛ فَيَقُولُ: فَإِنْ ضَرَبَنِي مُخْطِئًا؟

قُلْنَا: لِعَدَمِ نُصُوصِيَّتِهِ وَقَطْعِيَّتِهِ. كَالْعَامِّ، نَحْوَ: أَكْرِمِ الرِّجَالَ؛ فَيَقُولُ: وَزَيْدًا أَيْضًا؟ لَا لِعَدَمِ إِفَادَتِهِ التَّخْصِيصَ.

وتخصيص الذوات بالحكم، لا يدل على اختصاص الحكم بهذه الذوات عما سواها.

قال: قلنا: مفهوم لقب: يعني الذي اعترضتم به إنما هو من قبيل مفهوم اللقب، وقد اختلف في كونه حجة، فعلى القول بحجيته لا مطمع لكم بهذا المثال، وإن سلمنا أنه ليس بحجة، فلوجود دليل مخصص يدل على أن هذا القسم ليس بحجة من العقل والحس وسيأتي البحث فيه.

الدليل الثاني للحنفية على أن مفهوم المخالفة ليس بحجة: قالوا: إنك إذا ذكرت قيداً حكمت عليه بحكم، وبالتالي فإنه يحسن السؤال عما عدا ذلك المحل: ما حكمه؟ مما يدل على أن اللفظ الأول لا يثبت انتفاء الحكم لغير المفهوم، فلما قال: «في سائمة الغنم الزكاة» يجوز للإنسان أن يسأل ويقول: وغير السائمة هل تجب فيها الزكاة أو لا؟ مما يدل على أن قوله ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة» لا يفهم منه انتفاء حكم الزكاة عما عدا السائمة.

ومثله أيضاً لو قال: من ضربك عامداً فاضربه، فإذا قلت ذلك فإنه يحسن منك أن تسأل، ومن ضربني مخطئاً أأضربه أو لا؟

وأجيب بأن حسن الاستفهام لا يدل على انتفاء الدلالة، وإنما يدل على

قَالُوا: مَسْكُوتٌ عَنْهُ، وَلَا دَلِيلَ فِي السُّكُوتِ.

قُلْنَا: بِالسُّكُوتِ فِيهِ وَالنُّطْقِ فِي قَسِيمِهِ تَعَاضَدَا عَلَى إِفَادَةِ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَقَدْ يُفِيدُ الْمُرَكَّبُ مَا لَا تُفِيدُ مُفْرَدَاتُهُ.

انتفاء قطعية الدلالة ونزاعنا في الدلالة وليس في قطعية الدلالة،فقلنا بعدم قطعية مفهوم المخالفة ولذلك حسن السؤال عنه، وهذا مثل العام، فإن العام يدل على جميع أفراده ومع ذلك لا مانع السؤال عن بعض أفراده هل تدخل في العام أو لا؟ مثال ذلك عندما تقول: أكرم العلماء. فيقول: وزيداً العالم أأكرمه أيضاً؟ فالسؤال هنا ليس لعدم شمول العام لجميع أفراده، وإنما لعدم قطعيته، فلا تنافي بين حسن الاستفهام وبين الدلالة الظنية وهكذا المفهوم.

الدليل الثالث للحنفية: قالوا: لما قال النبي ﷺ:«في سائمة الغنم الزكاة» دل الحكم على السائمة وسكت عن ما عداها، فينبغي بنا أن نتابع الشارع فنثبت الحكم في السائمة ونسكت عما عدا السائمة، لأن ما عدا السائمة لم يذكر وقد سكت عنه، ولا دليل للسكوت.

وأجيب عن هذا بأن حكمنا على قسيم المسكوت عنه ومقابله هذا يدل على أن المسكوت عنه ينافي المنطوق في الحكم، وباجتماع الأمرين وهما الحكم في المذكور، والسكوت عن غير المذكور يدل على أن غير المذكور ينافي المذكور في الحكم، وقد يفيد التركيب من السكوت عن شيء والنطق بما يقابله، ما لا يفيده اللفظ المفرد.

ومن خلال ما سبق يتبين لنا رجحان مفهوم المخالفة وأنه من الأدلة، الصحيحة التي يعمل بها، فيعمل بمفهوم المخالفة في نصوص الشارع، من الكتاب والسنة ويعمل بمفهوم المخالفة في كلام الناس وفي الأوقاف أوفي الوصايا أوفي القرارات أوفي الأنظمة، أو غيرها من أنواع الكلام العربي.

ثُمَّ هَهُنَا صُوَرٌ أَنْكَرُوهَا بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا مِنْ قَبِيلِ الْمَفْهُومِ: إِحْدَاهُنَّ: نَحْوَ: لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدًا، قَالُوا: هُوَ سُكُوتٌ عَنِ الْمُسْتَثْنَى، لَا إِثْبَاتُ الْعِلْمِ لَهُ، وَهَذِهِ مَسْأَلَةُ: الِاسْتِثْنَاءِ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ، وَالْعَادَةُ ذِكْرُهَا فِي الِاسْتِثْنَاءِ، وَعُمْدَتُهُمْ أَنَّ الْمُسْتَثْنَى غَيْرُ مَحْكُومٍ عَلَيْهِ بِنَفْيٍ وَلَا إِثْبَاتٍ.

ذكر المؤلف هنا ثلاث مسائل قال بعض الحنفية بأنه لا يستدل بهذه القواعد بناء على أنها مما يلحق بمفهوم المخالفة، والجمهور خالفوهم في شيئين:

الأول: في إثبات الدلالة.

والثاني: في إلحاقها بمفهوم المخالفة، فإن الجمهور يسمونها دلالة الحصر ولا يلحقونها بمفهوم المخالفة.

المسألة الأولى: الاستثناء بعد النفي هل يدل على الإثبات في المستثنى؟ فإنه لما قال: لم يأت أحد إلا زيداً. فهنا نفي الإتيان عن الجميع، ثم بعد ذلك تكلم في زيد، فهل هذا يدل على أننا نثبت المجيء لزيد، أو أننا لا نعرف حكم زيد؟ قال الجمهور: إذا قلت: لم يأت أحد إلا زيد. فإنك تثبت المجيء لزيد، لأن الاستثناء من النفي يدل على إثبات الحكم للمستثنى.

وقال الحنفية: إن هذا اللفظ لا يدل على الإثبات في زيد، وإنما ينفي المجيء عن غيره ويسكت عنه، كأنك تقول: أعرف أن الجميع لم يأتوا، لكن زيداً لا أعرف هل أتى أو لم يأت.

وقال الحنفية هذا اللفظ: لم يأت أحد إلا زيداً. نفي الحكم في المستثنى منه وأما المستثني فقد سكت عنه، ولم يثبت له حكماً ولم ينف، ومن ثم فإننا نسكت عن المستثنى، فلا نثبتُ له أي حكم ولا ننفي.

تسمى هذه المسألة: الاستثناء من النفي، هل يعد إثباتاً أو لا؟

وَلَنَا: الْإِجْمَاعُ عَلَى إِفَادَةِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، إِثْبَاتَ الْإِلَهِيَّةِ للهِ. وَفِيهِ نَظَرٌ.

وانتقد على المؤلف ذكر هذه المسألة في باب المفهوم، إذ كان ينبغي أن يذكرها في الاستثناء.

ما دليل الحنفية؟

قالوا: المستثنى لم يذكر فإنه لم ينف عنه الحكم ولم يثبت له الحكم، فإنك نفيت الحكم عن المستثنى منه، أما المستثنى فلم تثبت له شيئاً ولم تنف عنه شيئاً.

وقال الجمهور: إن الاستثناء من النفي إثبات، واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أن قول: "لا إله إلا الله" قد وقع الاتفاق على أنه يتضمن شيئين:

الأول: نفي الإلوهية عما عدا الله.

والثاني: إثبات الإلوهية لله، وعلى قولكم يا أيها الحنفية يلزم ألا يكون في قوله: لا إله إلا الله. إثبات الإلوهية لله، لأنكم تقولون: إن لفظة: لا إله إلا الله. تنفي الإلوهية عما عدا الله أما بالنسبة للإثبات فإنها لا تدل عليه،لا إثباتاً ولا نفياً، لكن هذا خلاف الإجماع، فإنه قد وقع الإجماع على أن من قال:لا إله إلا الله، دخل في الإسلام، وأثبت الإلهية لله، ولذلك لما دعي المشركون إلى شهادة أن لا إله إلا الله، قالوا: أجعل الآلهة إله واحداً.

والمؤلف لم يرض هذا الاستدلال ولعله لأحد سببين:

الأول: أن المخالف يقول: هنا فيه قرائن تدل على إثبات الإلوهية لله والإثبات ليس بدلالة ذات اللفظ وإنما بالقرينة.

وَالْمُعْتَمَدُ أَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ وَالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ إِمَّا فِي تَقْدِيرِ جُمْلَتَيْنِ أَوْ جُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ.

وَالْأَوَّلُ يَسْتَلْزِمُ الْإِثْبَاتَ فِي الْمُسْتَثْنَى، إِذِ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ إِمَّا نَافِيَةٌ؛ فَهُوَ تَطْوِيلٌ بِغَيْرِ فَائِدَةٍ، أَوْ مُثْبِتَةٌ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَالثَّانِي يَمْنَعُ الْوَاسِطَةَ، إِذْ بَعْضُ الْجُمْلَةِ لَا يَكُونُ خَالِيًا عَنْ حُكْمٍ،.......

الثاني: أنه من المتقرر أنه لا بد من وجود إله فإذا نفينا الإلوهية عما عدا الله أثبتنا الإلوهية لله ليس بواسطة هذا اللفظ وحده (لا إله إلا الله)، وإنما بواسطة دلالة العقل على إثبات إله.

وهذا الكلام لا يصح، فإن هذه اللفظة: لا إله إلا الله. قد وقع الاتفاق على إثبات الإلوهية بسببها لله عز وجل، والعرب الأوائل الذين خوطبوا لم يخاطبوا إلا بهذا اللفظ ففهموا من هذا اللفظ إثبات الإلوهية لله.

الدليل الثاني للجمهور على أن الاستثناء من النفي إثبات: قالوا: إما أن نقدر أن المستثنى والمستثنى منه جملة واحدة فلما قال: لم يأت أحد إلا زيدا. إما أن نجعلها جملة واحدة أو جملتين، فإننا إن جعلنا هذه اللفظة جملتين فإن هذا يستلزم الإثبات في المستثنى، الذي هو زيد، إثبات المجيء لزيد، إذ الجملة الثانية: "إلا زيدا" إما أن تجعلها نافية فتكون حينئذ تطويلاً لأن النفي قد ثبت بالكلام الأول وهو قولك: لم يأت أحد.

الاحتمال الثاني: أن نجعلها جملة واحدة: لم يأت أحد إلا زيدا. نجعلها كالجملة الواحدة، وإذا جعلناها جملة واحدة لزمنا أن نعطي المستثنى حكماً، لعدم جواز خلو جزء الجملة من حكم، ونظراً لعدم وجود واسطة بين الإثبات وبين النفي، لزمنا أن نعطي المستثنى الحكم بالنفي، لأنه يمتنع أن يكون جزء من الجملة ليس له حكم لأن الكلام أو الإسناد هو عبارة عن إثبات حكم لآخر أو

ثُمَّ تَصَوُّرُ الْوَاسِطَةِ فِي الْكَلَامِ مَعَ اسْتِلْزَامِهِ التَّرْكِيبَ الْإِسْنَادِيَّ الْإِفَادِيَّ مُحَالٌ؛ فَأَمَّا: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ»[1] وَنَحْوُهُ فَهُوَ مِنْ بَابِ انْتِفَاءِ الشَّيْءِ لِانْتِفَاءِ شَرْطِهِ.

نفيه عنه فلا يصح أن يخلو جزء الجملة من الحكم، وقد أبعدت عنه النفي فلم يبق إلا الإثبات.

قال: ثم تصور الواسطة:أي التي ليس فيها حكم لا بإثبات ولا بنفي في الكلام مع استلزام التركيب الإسنادي للحكم، لأن الجملة لابد فيها من حكم إما بإثبات أو بنفي إذا لو جعلنا قوله: لم يأت أحد إلا زيداً، ليس فيها إثبات وليس فيها نفي هذا يخالف ما يستلزمه الكلام المفيد الذي لا بد أن يكون فيه حكم إما بإثبات أو بنفي.

قال: وأما قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» هذا إشارة إلى دليل آخر وهو أنهم قالوا إن النبي ﷺ قال:«لا صلاة إلا بطهور». فجاء بالاستثناء بعد نفي وهذا لا يدل على الإثبات باتفاق العلماء، فإن من تطهر ولم يصل لم تعتبر له صلاة باتفاق، ولو قلت: إن الاستثناء بعد النفي يعد إثباتاً، للزمكم أن تقولوا: إن الطهور صلاة.

وأجيب عن هذا بجوابين:

الأول:أن الصيغة هنا صيغة شرط، وليست صيغة استثناء فقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» كأنه قال: يشترط للصلاة الطهور، ومن ثم فهو خارج محل النزاع.

الجواب الثاني: أن الكلام فيه تقدير، كأنه قال: لا صلاة صحيحة إلا

---

(١) سبق تخريجه ص(٥٠٣

الثَّانِيَةُ: «إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ»[(١)] يُفِيدُ الْحَصْرَ، أَيْ: حَصْرَ الْمُبْتَدَإِ فِي الْخَبَرِ فِي الْجُمْلَةِ الِاسْمِيَّةِ، وَالْفِعْلِ فِي الْفَاعِلِ فِي الْفِعْلِيَّةِ عِنْدَ قَوْمٍ خِلَافًا لِمُنْكِرِي الْمَفْهُومِ، وَهُوَ أَوْلَى.

الْأَوَّلُونَ: (إِنَّ) لِلْإِثْبَاتِ وَ (مَا) لِلنَّفْيِ؛ فَأَفَادَا مُجْتَمِعَيْنِ مَا أَفَادَا مُنْفَرِدَيْنِ، وَهُوَ إِثْبَاتُ الْمَذْكُورِ، وَنَفْيُ مَا عَدَاهُ.

صلاة بطهور. فإذا كان الأمر كذلك فإن الأمر يسير على قاعدة الجمهور، بأن الاستثناء من المنفي إثبات.

المسألة الثانية:الحصر بإنما، فهذه صيغة أخرى من صيغ الحصر، وهي لفظة: (إنما) فإذا دخلت إنما على جملة فهل تفيد انحصار المبتدأ في الخبر كما في قولك: إنما الرجل زيد. وإنما الشجاع عليّ. أولا تفيد الحصر؟ وهكذا لو دخلت (إنما) على جملة فعلية كما لو قلت:إنما جاء زيد. فهل تفيد أن غير زيد لم يأت. فإن إثبات المجيء لزيد محل اتفاق، لكن الخلاف في نفي المجيء عما عدا زيد.

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: قول الجمهور: إن هذه الصيغة تفيد الحصر، فلما قال: «إنما الولاء لمن أعتق» دل ذلك على أن غير المعتق لا نثبت له ولاء.

واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: قالوا: إن لفظة "إنما"مكونة من كلمتين، إن، وما، و(إن) تفيد الإثبات و(ما) تفيد النفي، ومن ثم تأخذ حكم الاستثناء فيكون الاستثناء من النفي إثبات.

قال: فأفادا مجتمعين ما أفاد كل واحد منهما حال إنفراده من الإثبات

---

(١) أخرجه البخاري(٢١٥٦) ومسلم(١٥٠٤).

وَلِفَهْمِ ابْنِ عَبَّاسٍ ذَلِكَ مِنْ: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»[١]. وَهُوَ عَرَبِيٌّ فَصِيحٌ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ (مَا) لَهَا أَقْسَامٌ كَثِيرَةٌ؛ فَتَخْصِيصُ هَذِهِ بِالنَّافِيَةِ مِنْهَا تَحَكُّمٌ، ثُمَّ إِنَّ (مَا) هَذِهِ هِيَ الدَّاخِلَةُ عَلَى إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا كَافَّةٌ؛ فَلَوْ كَانَتْ نَافِيَةً لَأَفَادَ قَوْلُ امْرِئِ الْقَيْسِ: وَلَكِنَّمَا أَسْعَى لِمَجْدٍ مُؤَثَّلٍ.

نَفْيَ طَلَبِ الْمَجْدِ وَهُوَ مُنَاقِضٌ لِمَا قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ. وَلَاتَّحَدَتْ كَيْفِيَّةُ الْمُسْتَدْرَكِ وَالْمُسْتَدْرَكِ مِنْهُ بِلَكِنَّمَا، نَحْوَ: مَا قَامَ زَيْدٌ لَكِنَّمَا عَمْرٌو قَائِمٌ، وَهُوَ بَاطِلٌ اتِّفَاقًا، وَلِأَنَّ النُّحَاةَ قَالُوا: دَخَلَتْ (مَا) عَلَى (إِنَّ) كَمَا دَخَلَتْ (إِنَّ) عَلَى (مَا) فِي نَحْوِ: ﴿مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ﴾ [القصص: ٧٦] مُقَاصَّةً. فَالظَّاهِرُ اتِّحَادُهُمَا فِي الْحَرْفِيَّةِ.

والنفي ومن ثم نثبت الحكم للمذكور وننفيه عما عداه فنجري هذين اللفظين على مقتضى دلالتهما.

وهـذا الاستدلال استدلال ضعيف، لأن (مـا) هنـا ليست (مـا) النافيـة وإنما (ما) هنا هي الكافة الزائدة التي تنفي العمل، وجعل (ما) للنفي هذا خطأ، ويدل على هذا أن العرب تدخل (ما) على ألفاظ كثيرة ولا تدل على النفي، كما في قول الشاعر: ولكنما أسعى لمجد مؤثل. فإن هنا الكلام مثبت لا يصح جعله نفياً لمنافاة ذلك لمقصد الشاعر ويدلك على ذلك أول القصيدة وآخرها.

ويـدل عـلى هـذا أن (مـا) تـدخل عـلى(لكـن) ولا تفيـد النفـي إذ لـو أفـادت النفي لكانت (لكن) الواردة بعد النفي فيها تناقض، مثال ذلك ما لو قال قائل: ما قام زيد لكنما عمرو قائم. فلو جعلتم (ما) هنا نافية، لكان الكلام متناقضاً وكان الكلام باطلاً لأن المتكلم أراد نفي القيام عن زيد وإثبات القيام لعمرو، ولذلك قال: إن (ما) تدخل على (إن) كما تدخل (إن) على (ما)، فتقول: ما

---

(١) أخرجه البخاري(٢١٧٨) ومسلم(١٥٩٦).

سَلَّمْنَا، لَكِنَّ قَوْلَكُمْ: أَفَادَا مُجْتَمِعَيْنِ مَا أَفَادَا مُنْفَرِدَيْنِ، مَنْقُوضٌ بِلَوْلَا، وَفَهْمُ ابْنِ عَبَّاسٍ ذَلِكَ لَعَلَّهُ لِدَلِيلٍ خَارِجٍ مِنْ قِيَاسٍ، وَنَحْوِهِ،.................

إن مفاتحه. ولا يستفاد منها النسخ فدل ذلك على أن تقدم (ما) قبل (إن) أو تأخر (ما) بعد (إن) يجعل كلا الحرفين سواء.

والجواب الثاني: سلمنا لكم أن (إن) للإثبات و(ما) للنفي، لكن هذا إذا جاء كل منها وحده أم إذا تركبا وأصبحا كلمة واحدة فإن المعنى يختلف، لأن الكلمة المفردة لها دلالة، والكلمة ذاتها إذا ركبت مع كلمة أخرى كان لها دلالة أخرى مغايرة لها، ويدلك على هذا حرف (لو) مع حرف (لا) فإن (لا) للنفي و(لو) للتمني وإذا ركبا لم يفيدا ما يفيده كل من الحرفين حال وروده منفرداً وحده وإنما يتغير المعنى بالتركيب.

والصواب أن (ما) هنا ليست للنفي بل كلمة:(إنما) أداة واحدة، استعملتها العرب ففهمت منها الحصر، فهذا بدلالة استعمال العرب.

الدليل الثاني للجمهور قالوا: إن ابن عباس لما سمع قول النبي ﷺ: «**إنما الربا في النسيئة**»[1] فهم من هذا اللفظ انحصار الربا في النسيئة، ولذلك قال ابن عباس بجواز ربا الفضل.

وهذا الاستدلال لم يرتضه المؤلف، وقال: فهم ابن عباس لعله لدليل خارجي، من قياس أو غيره.

لكن هذا الاعتراض لا قيمة له، لأنه اعتراض مجرد بدون ورود دليل يدل عليه.

(١) سبق قريباً.

عَلَى أَنَّ حَدِيثَهُ مُرْسَلٌ؛ فَلَعَلَّ وَهْمًا دَخَلَهُ، وَمَعَ تَعَارُضِ الْأَدِلَّةِ فَلْتَكُنْ لِلْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ، وَهُوَ تَأْكِيدُ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ لَا لِنَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ.

الاعتراض الثاني: أن هذا اللفظ: «إنما الربا في النسيئة» حديث مرسل لأن ابن عباس لم يروه عن النبي ﷺ مباشرة، وإنما رواه الفضل أو غيره والحديث المرسل لا حجة فيه.

وهذا الكلام أيضاً خطأ؛ لأن مراسيل الصحابة مقبولة، والاستدلال بفهم ابن عباس وهو من أهل اللغة. والرواية عن ابن عباس ليست مرسلة.

قالوا: لعل ابن عباس كان واهما في فهمه.

فنقول: إن ابن عباس عربي يفهم بواسطة دلالة اللغة ولم يعترض عليه أحد من أهل زمانه بحيث يقول له: أن فهمك خاطئ ولم يقل أحد بأن هذه اللفظة: (إنما) لا تدل على الحصر.

القول الثاني في المسألة: أن (إنما) لا تفيد الحصر وقال به أكثر الحنفية وبنوه على أن نفي الحكم عما عدا المنطوق، من باب مفهوم المخالفة، ومفهوم المخالفة عندهم ليس بحجة، وقد رجح المؤلف هذا القول الثاني، وهذا القول فيه نظر، لأن العرب تفهم من هذا اللفظ: (إنما) الحصر، قالوا: اتفقنا على وجود الإثبات في لفظ: (إنما) لكن نختلف معكم في نفي الحكم عما عداه، وأدلتنا وأدلتكم متعارضة والأصل عدم دلالة اللفظ، ومع تعارض الأدلة فلتكن هذه اللفظة: إنما جاء زيد. للقدر المشترك بيننا وبينكم في المعنى وهو إثبات المجيء لزيد، وأما ما زاد عن ذلك وهو نفي المجيء عن زيد، فهذا محل اختلاف بيننا وبينكم وليس فيه أدلة واضحة والأدلة فيه متعارضة.

ونقول: هذا فيه نظر؛ لأن الإثبات مفهوم من اللفظ قبل دخول إنما، فإنك تقول: جاء زيد، فيدل على إثبات المجيء لزيد. فحينئذ لابد للفظة: (إنما)

الثَّالِثَةُ: نَحْوَ قَوْلِهِ ﷺ: «الشُّفْعَةُ فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ»[1]، وَ «تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»[2]، وَأَصْلُهُ أَنَّ الْمُفْرَدَ الْمُحَلَّى بِاللاَّمِ هَلْ يَقْتَضِي الاِسْتِغْرَاقَ أَمْ لَا؟ وَتَحْلِيلُهَا وَتَحْرِيمُهَا مُضَافٌ إِلَى ضَمِيرٍ عَائِدٍ إِلَى الصَّلاَةِ وَفِيهَا اللاَّمُ؛ فَالْكَلاَمُ هُنَا كَذَلِكَ.

معنى جديد ولا معنى جديد إلا النفي عن غير زيد.

اللفظ الثالث من الألفاظ المفيدة للحصر هو: المبتدأ المعرف هل يدل على انحصاره في الخبر أو لا؟

مثال ذلك: قول النبي ﷺ: «الشفعة فيما لم يقسم» الشفعة: مبتدأ معرف بالألف واللام، فهل يقتضي هذا انحصار الشفعة في الخبر، فتكون الشفعة منحصرة فيما لم يقسم، وبالتالي نقول بأنه لا شفعة بسبب الجوار، كما قال الجمهور خلافاً للحنفية.

مثال آخر قول النبي ﷺ: «تحريمها التكبير» تحريم مبتدأ مضاف إلى معرفة فيكون معرفة، والمبتدأ المعرف هنا هل ينحصر في الخبر أو لا؟

قال الجمهور: نعم، وبالتالي فعند الجمهور لا يجزئ أن يبتدئ الإنسان الصلاة إلا بلفظ التكبير.

وقال الحنفية: هذا اللفظ لا يقتضي الحصر ولذلك يصح أن يبتدئ الصلاة بأي لفظ مشعر بتعظيم الله، فلو قال: الله أعظم. قالوا: يجزئ.

استدل الجمهور على ذلك بأن قالوا: إن الألف واللام الأصل فيها أن تكون جنسية فتكون دالة على العموم، فيفيد أن المبتدأ بجميع أفراده منحصر في الخبر، ومثله قوله ﷺ: «وتحليلها».

---

(١) أخرجه أبو داود(٦١) والترمذي(٣) وابن ماجه(٢٧٥).

(٢) أخرجه البخاري(٢٢١٣) ومسلم(١٦٠٨).

وَقِيلَ: لِأَنَّ الْمَحْكُومَ بِهِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لِلْمَحْكُومِ عَلَيْهِ أَوْ أَعَمَّ مِنْهُ لَا أَخَصَّ؛ فَلَوْ كَانَ التَّسْلِيمُ أَخَصَّ مِنْ تَحْلِيلِ الصَّلَاةِ لَخَرَجَ عَنْ مَوْضُوعِ اللُّغَةِ.

وقال آخرون: السبب في انحصار المبتدأ في الخبر، أن المبتدأ لابد أن يكون مساوياً للخبر، أو يكون المبتدأ أخص وأقل من الخبر، تقول: الإنسان بشر، فكان المبتدأ مساوياً للخبر، أو تقول: الإنسان حيوان. فهنا المبتدأ أخص من الخبر. لكن لا يصح أن تعكس وتقول: الحيوان إنسان.

وهذا يدل على أن المبتدأ داخل في ثنايا الخبر وأن المبتدأ منحصر في الخبر، فلما قال: تحريمها. هذا مبتدأ فدل على انحصار التحريم بالتكبير، ومثله قوله: «تحليلها التسليم». تحليلها مبتدأ فلابد أن يكون مساويا أو أخص من الخبر، ومن هنا لا يقع تحليل بغير التسليم، كما قال الجمهور خلافاً للحنفية،فإنهم يقولون: يمكن أن يخرج من الصلاة بأي بفعل يفعله، ولذلك إذا أنهى التشهد يقوم ناوياً إنهاء الصلاة بذلك فتتم الصلاة عندهم، خلافاً للجمهور الذين يقولون: لابد من التسليم عملاً بهذا الحديث:«تحليلها التسليم».

والصواب في ذلك هو قول الجمهور، لأن أهل اللغة يفهمون الحصر من هذا الأسلوب؛ لأن المبتدأ في لغة العرب لا بد أن يكون مساوياً للخبر أو يكون أخص منه ولا يصح العكس.

أَمَّا دَرَجَاتُ دَلِيلِ الْخِطَابِ فَسِتٌّ:

أَوَّلُهَا: مَدُّ الْحُكْمِ إِلَى غَايَةٍ بِحَتَّى أَوْ إِلَى نَحْوَ: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] ....

هذا المبحث متعلق بمفهوم المخالفة، وكان الأولى بالمؤلف أن لا يفرق بينه وبين مبحث حجية دلالة مفهوم المخالفة، لأنه أورد دلالة الحصر بينهما.

قال: درجات دليل الخطاب: يعني أن دلالة مفهوم الخطاب لها درجات متفاوت الرتبة وليست على درجة واحدة، بحيث إذا حصل تعارض فإنا نقدم الرتبة الأعلى.

وقوله: دليل الخطاب: يعني مفهوم المخالفة.

النوع الأول: مفهوم الغاية، وذلك أن يؤتى بحكم، ويمد إلى غاية، مما يدل على أن ما بعد الغاية يخالف ما قبلها في الحكم، ومن حروف الغاية المشهورة: (حتى، وإلى). ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: **﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾** يعني إن طلق الزوج الزوجة الطلقة الثالثة **﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾** [البقرة: ٢٣٠] فيدل هذا على أنها إذا نكحت زوجاً غيره، فإنها تحل لزوجها الأول، فالمنطوق: تحريم نكاح المطلقة ثلاثاً قبل أن يتزوجها شخص أجنبي، ومفهوم المخالفة أنها إذا تزوجها زوج أجنبي جاز لزوجها الأول أن يتزوجها، ومثله قوله تعالى: **﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾** [البقرة: ١٨٧] فيه دليل على جواز الأكل بالليل، فالمنطوق: تحريم الأكل بالنهار، والمفهوم: جواز الأكل بالليل.

ومثله قوله تعالى: **﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾** [المائدة: ٦] فيه الأمر في الوضوء بغسل الأيدي إلى المرافق، المفهوم: أن ما بعد المرافق لا يغسل في الوضوء.

وقد اختلف أهل العلم في هذا النوع مفهوم الغاية هل هو حجة أو لا؟

فَيُفِيدُ أَنَّ حُكْمَ مَا بَعْدَ الْغَايَةِ يُخَالِفُ مَا قَبْلَهَا، بِدَلِيلِ عَدَمِ حُسْنِ الاِسْتِفْهَامِ، نَحْوَ: فَإِنْ نَكَحَتْ؟ أَوْ جَاءَ اللَّيْلُ؟ وَقَالُوا: حُكْمُ مَا بَعْدَهَا حُكْمُ مَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا لِأَنَّهُ مَسْكُوتٌ عَنْهُ.

فالجمهور على أنه حجة، واستدلوا بأدلة مفهوم المخالفة السابقة.

وقال الحنفية: أن ما بعد الغاية مسكوت عنه لا نثبت له حكماً إلا بدليل مستقل.

قال المؤلف: فيفيد أن حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها بدلالة عدم حسن الاستفهام فما بعد المرافق يخالف ما بعد المرافق في الحكم.

أي أنه لا يحسن بالمستمع أن يسأل عن الحكم بعد انتهاء الغاية، فلا يصح أن تقول: فما الحكم في الليل؛ مما يدل على أن اللفظ يفيد انتفاء الحكم عما بعد الغاية.

والحنفية يقلبون هذا الاستدلال فيقولون: يحسن السؤال عما بعد الغاية مما يدل على أن اللفظ لا يدل عليه.

ففي النهار دلت الآية على منع الأكل والشرب، ولكن في الليل لا تدل الآية عليه لا إثباتاً ولا نفياً، قالوا: بدلالة أنه يحسن السؤال عنه فلما قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] قلنا: والليل ماذا نفعل به؟ مما يدل على أن اللفظ لا يدل على حكم ما بعد الغاية.

والجواب عن هذا تقدم بأنه لا تعارض بين حسن الاستفهام وبين الدلالة، فقد يكون اللفظ دالاً على شيء، ومع ذلك يحسن الاستفهام عنه، وإنما حسن الاستفهام ينفي قطعية الدلالة ولا ينفي ظنية الدلالة.

الثَّانِيَةُ: تَعْلِيقُ الْحُكْمِ عَلَى شَرْطٍ، نَحْوَ: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ﴾ [الطلاق: ٦] يُفِيدُ انْتِفَاءَ الْإِنْفَاقِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الْحَمْلِ، وَأَنْكَرَهُ قَوْمٌ، إِذْ تَعْلِيقُهُ بِشَرْطٍ لَا يَمْنَعُ تَعْلِيقَهُ بِشَرْطَيْنِ، وَرُدَّ بِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الثَّانِي، فَإِذَا ثَبَتَ اعْتَبَرْنَاهُ.

النوع الثاني: مفهوم الشرط، والمراد بالشرط هنا: الشرط اللغوي وليس الشرط الشرعي، فحينئذ لابد من أداة من أدوات الشرط، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦] المنطوق: إثبات النفقة للحامل، والمفهوم: نفي النفقة عن غير الحامل.

وقد اختلف أهل العلم في حجية مفهوم الشرط على قولين:

القول الأول: أنه ليس بحجة وهو قول الحنفية واستدلوا على ذلك بقولهم: إن تعليق الحكم بشرط لا يمنع تعليقه بشرط آخر، فلما قال: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ لا يدل على نفي النفقة عن غير الحامل، لأنه قد يكون للنفقة حالة أخرى وسبب آخر يقتضيه كالمطلقة في العدة تجب لها النفقة، فدل ذلك على نفي الحكم عن المذكور بواسطة مفهوم الشرط.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن الأصل أن نتكلم عن الشرط المذكور والأصل عدم وجود شروط أخرى أو أسباب أخرى للحكم إلا بدليل مستقل، هذا هو الأصل ونحن نسير على الأصل، وأما إذا وجد دليل آخر فهذا يخرج عن محل النزاع، إذ أننا نبحث عن دلالة اللفظ بنفسه أما دلالته بدليل خارجي فإن هذا خارج محل النزاع، فإذا ثبت وجود دليل آخر يدل على اشتراط أمر آخر وإثبات سبب آخر اعتبرناه لوجود الدليل الآخر.

القول الثاني: أن مفهوم الشرط حجة وهو قول الجمهور، واستدلوا بالأدلة السابقة الدالة على حجية مفهوم المخالفة بما يشمل مفهوم الشرط.

الثَّالِثَةُ: تَعْقِيبُ ذِكْرِ الِاسْمِ الْعَامِّ بِصِفَةٍ خَاصَّةٍ فِي مَعْرِضِ الِاسْتِدْلَالِ، نَحْوَ: «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاةُ»[1]،..............................

قوله: تعقيب الاسم العام بصفة خاصة في معرض الاستدلال: كلمة: الاستدلال، خطأ مطبعي، والصواب: الاستدراك.

النوع الثالث من أنواع مفهوم المخالفة: مفهوم التقسيم.

وهو أن يقسم الكلام إلى قسمين، ثم يثبت حكماً لأحد القسمين مما يدل على انتفاء الحكم عن القسم الثاني، مثال ذلك قوله ﷺ: «الأيم أحق بنفسها، والبكر تستأذن» قالوا: فدل ذلك على أن البكر ليس لها حق بنفسها، ومن أمثلته قوله جل وعلا في سورة المطففين لما قسم الناس إلى قسمين: الفجار، فقال: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾ [المطففين: ٧] والأبرار، فقال: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾ [المطففين: ١٨] وحكم على الفجار بأنهم لا يرون ربهم فقال: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] فأثبت الحجب للقسم الأول، فيفهم منه بواسطة مفهوم التقسيم بأن القسم الثاني لا يثبت لهم هذا الحكم وهو حكم الحجب فهم لا يحجبون عن رؤية الله عز وجل، هذا يسمى: مفهوم التقسيم.

ومن أنواعه أن يأتي المتكلم بلفظ عام ثم يأتي يذكر بعده أحد الأقسام فيدل على أن الحكم منحصر في هذا القسم ومن أمثلته لما قال: «في الغنم السائمة الزكاة». الغنم: اسم عام، ثم جاء بعده بأحد القسمين وهو السائمة، ثم قال: الزكاة، فيفهم منه أن ماعدا السائمة لا تجب فيها الزكاة.

---

(١) سبق تخريجه ص(٦٢٩

وَ «مَنْ بَاعَ نَخْلاً مُؤَبَّرًا فَثَمَرَتُهُ لِلْبَائِعِ»(١)، وَنَحْوُهُ: «الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ»(٢) حُجَّةٌ طَلَبًا لِفَائِدَةِ التَّخْصِيصِ وَالتَّقْسِيمِ.

ومن أمثلته: «من باع نخلاً مؤبراً». نخلاً هنا: اسم عام، ثم جاء بعدها بصفة: مؤبراً، فيدل هذا على اختصاص الحكم الذي كون ثمرته للبائع بالنخل المؤبر فقط فيفهم منه أن النخل غير المؤبر لا تكون ثمرته للبائع وإنما تكون للمشتري.

وقد اختلف العلماء في حجية مفهوم التقسيم على قولين:

القول الأول: أنه حجة وهذا قول الجمهور ويستدل على ذلك بما يأتي:

الدليل الأول: أن التقسيم لا بد له من فائدة، ولا فائدة له إلا إعمال مفهوم التقسيم.

الدليل الثاني: أن أدلة حجية مفهوم المخالفة تشمل مفهوم التقسيم.

---

(١) أخرجه البخاري(٢٢٠٤) ومسلم(١٥٤٣).

(٢) أخرجه مسلم(١٤٢١).

الرَّابِعَةُ: تَخْصِيصُ وَصْفٍ غَيْرِ قَارٍّ بِالْحُكْمِ، نَحْوَ: «الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا»[1] حُجَّةٌ، وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الشَّافِعِيَّةِ لِذَلِكَ خِلاَفًا لِلتَّمِيمِيِّ، وَأَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ لِاحْتِمَالِ الْغَفْلَةِ عَنْ غَيْرِ وَصْفِ الْمَذْكُورِ بِخِلاَفِ مَا قَبْلَهُ.

النوع الرابع: مفهوم الصفة.

في النوع السابق وهو مفهوم التقسيم كانت الصفة قد وردت بعد اسم عام، وذلك النوع أقوى إذ كأن الإنسان كان مستحضراً الصفة لما قال: «**في الغنم السائمة الزكاة**»؛ لكن لو قال: في السائمة الزكاة. تكون من القسم الرابع لأنه لم يذكر الاسم العام، ومن أمثلته لو قدرنا أنه قال: الثيب أحق بنفسها فقط، ولم يذكر البكر. فحينئذ نقول: هذا دليل على أن من ليست ثيباً ليست أحق بنفسها. ومن أمثلته قوله ﷺ: «**لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول**» كلمة: وهو يبول، صفة، وحينئذ يدل على اختصاص الحكم وهو المنع من إمساك الذكر حال كونه يبول.

وينبغي أن يتنبه إلى أن مفهوم الصفة عند الأصوليين أعم من مفهوم الصفة عند النحاة، فالصفة عند النحاة إنما تطلق على النعت وحده؛ بينما الصفة عند الأصوليين تشمل كل ما فيه ذكر للأمر العارض للموصوف، لذلك فإن الحال عند الأصوليين صفة والمضاف صفة،والبدل صفة، إلى غير ذلك من أنواع الكلام الذي يبين الحالة العارضة للموصوف.

هل مفهوم الصفة حجة أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك، فالجمهور قالوا: هو حجة، وخالف فيه

---

(١) أخرجه مسلم(٤٢١

....

الحنفية وبعض الشافعية.

والمؤلف حكى أن الجمهور يقولون: بعدم حجية مفهوم الصفة، والصواب أن الجمهور يقولون بحجيته.

لماذا قال طائفة: إن مفهوم التقسيم حجة، ومفهوم الصفة ليس بحجة؟

قالوا: إن المتكلم عندما ذكر الاسم العام ثم ذكر صفة من صفاته معناه أنه يستحضر بقية الصفات، بخلاف ما لو ذكر الصفة وحدها بدون أن يكون معها اسم عام لأنه يحتمل أن الإنسان يذكر تلك الصفة وهو غافل عما عدا تلك الصفة،بخلاف النوع السابق، فإنه لما ذكر الاسم العام ثم ذكر صفة خاصة يدل على أنه يستحضر القسم الآخر.

والصواب أن مفهوم الصفة حجة، وهو من الأدلة اللغوية، ومن أنواع الدلالات اللغوية، ويدل على ذلك أدلة حجية مفهوم المخالفة السابقة.

الْخَامِسَةُ: تَخْصِيصُ نَوْعٍ بِحُكْمٍ، نَحْوَ: «لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ»[١]، وَ «لَيْسَ الْوُضُوءُ مِنَ الْقَطْرَةِ وَالْقَطْرَتَيْنِ»[٢]. يَدُلُّ عَلَى مُخَالَفَةِ مَا فَوْقَهُ لَهُ، وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ، وَدَاوُدُ[٣]، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ خِلَافًا لِأَكْثَرِهِمْ وَلِأَبِي حَنِيفَةَ.

النوع الخامس: مفهوم العدد: فإذا جاء الشرع بتقيد حكم بعدد فإنه يدل على أن ما عدا العدد يخالفه في الحكم،مثال ذلك لما قال النبي ﷺ: «**خمس رضعات يحرمن**»[٤] منطوق هذا اللفظ أن الخمس يحرمن، فيفهم منه أن الثلاث لا تحرم. ومثله ما ورد في الحديث:«**لا تحرم المصة ولا المصتان**» يعني في الرضاعة، يفهم من هذا اللفظ بواسطة مفهوم العدد أن الثلاث تحرم؛ ولذلك وقع الخلاف بين أهل العلم في عدد الرضعات المحرمات:

فقال بعض الشافعية والحنفية: الرضعة الواحدة تحرم.

وقال المالكية: ثلاث رضعات يحرمن، ورضعتان لا تحرم لحديث: «**لا تحرم المصة ولا المصتان**»، قالوا: فدل ذلك على أن الثلاث محرمة بواسطة مفهوم العدد.

وقال الحنابلة وبعض الشافعية: لا يحرم إلا خمس رضعات؛ واستدلوا

---

(١) أخرجه مسلم(١٤٥٠).

(٢) أخرجه الدارقطني(١/ ١٥٧) من طريقين، وقال: محمد بن الفضل بن عطية، ضعيف، وسفيان بن زياد وحجاج بن نصير، ضعيفان.

(٣) أبو سليمان، داود بن علي الأصبهاني، إمام فقيه ظاهري، له مصنفات منها: الأصول، وخبر الواحد، وإبطال التقليد. ولد سنة ٢٠٠هـ، وتوفي سنة ٢٧٠هـ أو ٢٧٥هـ ببغداد. ينظر: تاريخ بغداد(٨/ ٣٦٩) سير أعلام النبلاء(١٣/ ٩٧) البداية والنهاية(١١/ ٤٧).

(٤) أخرجه مسلم(١٤٥٢) بنحوه.

....

بحديث: «**خمس رضعات يحرمن**». قالوا: فدل بمفهوم العدد على أن الأربع لا يحرمن.

الآن يبقى النظر في مفهوم العدد هنا تعارض مفهوم عدد مع مفهوم عدد آخر فينظر في الترجيح وللترجيح مسالك كثيرة.

وجمهور أهل العلم على أن مفهوم العدد من الحجج الشرعية ومن أنواع طرق استنباط الأحكام الشرعية، لأن حجية مفهوم المخالفة تشمله.

وقول المؤلف هنا: تخصيص نوع بحكم، صوابه: تخصيص عدد. وليس نوعاً؛ لأن النوع يدخل في الأوصاف.

السَّادِسَةُ: تَخْصِيصُ اسْمٍ بِحُكْمٍ،..............................

النوع السادس: مفهوم اللقب، وهو أن يأتي حكم مخصوص باسم ذات، فهل يدل على أن ما عدا تلك الذات لا يحكم عليه بهذا الحكم؟ إذا قلت: محمد متفوق. حكمت بالتفوق على اسم ذات وهو محمد، فهل يدل هذا على أن ما عدا محمد لا يأخذ هذا الحكم الذي هو التفوق أو لا؟

هذا يسمى مفهوم اللقب. فالألقاب هي أسماء الذوات.

واختلف أهل العلم في حجية مفهوم اللقب على أربعة أقوال:

القول الأول: أن مفهوم اللقب ليس بحجة، وهو قول جمهور أهل العلم، وهو الصواب في المسألة، وذلك أن العرب لا تفهم من ربط الحكم بالألقاب، وبأسماء الذوات اختصاص الحكم بها.

القول الثاني: أن مفهوم اللقب حجة مطلقاً، وقد نسب إلى الدقاق[1] وجماعة وقال به بعض الحنابلة؛ وهذا القول فيه نظر وفي نسبة القول لهؤلاء نظر، ويبني عليه أن قول: محمد رسول الله. يلزم منه انحصار الرسالة في محمد، وهذا كلام خاطئ مخالف للقرآن

القول الثالث: أن الألقاب المشتقة يؤخذ منها مفهوم مخالفة، بخلاف الألقاب غير المشتقة. والألقاب المشتقة هي التي أخذت من فعل أو مصدر.

فمثلاً: طعام اسم لذات ولكنه مشتق من الطعم وهذا اسم مشتق، وحينئذ يقولون: نعمل فيه بمفهوم المخالفة، أما إذا كان اسماً غير مشتق كـ "محمد رسول الله"، يقولون: هذا لا نعمل فيه مفهوم المخالفة.

---

(١) أبو بكر الدقاق، محمد بن محمد بن جعفر البغدادي، فقيه شافعي أصولي، ولد سنة ٣٠٦هـ وتوفي سنة ٣٩٢هـ. ينظر: تاريخ الإسلام(٢٧/٢٧٥) طبقات الشافعية(٢/١٦٧).

وَالْخِلَافُ فِيهِ كَالَّذِي قَبْلَهُ، وَأَنْكَرَهُ الْأَكْثَرُونَ مُشْتَقًّا كَانَ أَوْ غَيْرَ مُشْتَقٍّ،........

القول الرابع: إذا كان هناك اسم عام ثم جاء بعده لقب من أقسامه وأجزائه فإننا نأخذ منه حكم المسكوت عنه بواسطة مفهوم المخالفة فيفيد اختصاص الحكم بالمذكور، وأما إذا كان اللقب لم يسبقه اسم عام لم يشمله فإنه لا يفيد انتفاء الحكم عما عدا المذكور، ولا يعمل بواسطة مفهوم المخالفة، فقولك: محمد رسول الله. لم يسبقه اسم عام فلا نأخذ منه انتفاء الحكم عما عدا المذكور فلا نعمل مفهوم اللقب؛ لكن في قول النبي ﷺ: «**وجعلت لي الأرض مسجداً وتربتها طهورا**»(١). هنا تربه،لقب لأنه اسم لذات جاء بعد اسم عام وهو قوله «**وجعلت لي الأرض**» والأرض يشمل أشياء كثيرة مثل الرمل والتراب والحصى وغيره، فلما قال: وتربتها. دل ذلك على أن الحكم في التيمم منحصر في التراب، ولذلك عند الحنابلة لا يجوز للإنسان أن يتيم إلا بالتراب لأن اللقب هنا جاء بعد اسم عام يشمله فحينئذ يعمل به بواسطة مفهوم المخالفة فننفي الحكم عما عداه، ولذلك في المذهب لا يجوز للواحد أن يتيمم بالرمل ولا بالحصى ولا بأي شيء إلا التراب وحده فقط.

إذن عرفنا أقوال أهل العلم في المسألة.

قال المؤلف: والخلاف في هذا القسم كالخلاف في الذي قبله، وأنكره الأكثرون فقالوا بأن مفهوم اللقب ليس بحجة سواء كان مشتقاً أو غير مشتق، ويدل على هذا أن قول النبي ﷺ: «**الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء والفضة بالفضة ربا إلا هاء وهاء**»(٢) هذه أسماء ألقاب لأنها تدل على ذوات، وقد قال

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٥) ومسلم (٥٢١).

(٢) أخرجه البخاري (٢١٣٤) ومسلم (١٥٨٦).

وَإِلَّا لَمَنَعَ التَّنْصِيصُ عَلَى الْأَعْيَانِ السِّتَّةِ جَرَيَانَ الرِّبَا فِي غَيْرِهَا وَالله أَعْلَمُ.

الجمهور بأن الحكم لا يختص بها بل نجري الحكم في كل ما وافقها بعلة حكم الربا، ولو كان مفهوم اللقب حجة للزمهم أن يقولوا:إن الربا منحصر في هذه الأعيان الستة.

وفي جعل المؤلف الخلاف في هذه المسألة مماثلاً للخلاف في المسألة التي قبلها مخالفة للواقع فكم من عالم ومذهب أقروا بحجية العدد والصفة وأنكروا حجية مفهوم اللقب، والقول بحجية مفهوم اللقب يتعارض مع القول بحجية القياس غير المنصوص على علته.

وهنا مسألة مهمة وهي أن بعض الألفاظ يقع الخلاف فيها هل هي من الألقاب ومن ثم لا نعمل فيها مفهوم المخالفة، أوهي من الصفات ومن ثم نعمل فيها مفهوم المخالفة، ومن ذلك قولك:وهو يبول. بعضهم قال: هذا لقب وبالتالي لا نعمل فيهم مفهوم المخالفة، وبعضهم قال: هذا صفة وهو الصواب ومن ثم نعمل مفهوم المخالفة فيه.

الإِجْمَاعُ:

لُغَةً: الْعَزْمُ وَالِاتِّفَاقُ.

وَاصْطِلَاحًا اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِي الْعَصْرِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى أَمْرٍ دِينِيٍّ، وَأَنْكَرَ قَوْمٌ جَوَازَهُ عَقْلًا، وَهُوَ ضَرُورِيٌّ فَإِنْكَارُهُ عِنَادٌ، ثُمَّ الْوُقُوعُ يَسْتَلْزِمُهُ كَالْإِجْمَاعِ عَلَى الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، وَأَرْكَانِ الْإِسْلَامِ، ثُمَّ مَعَ وُجُودِ الْعَقْلِ، وَنَصْبِ الْأَدِلَّةِ، وَوَعِيدِ الشَّرْعِ الْبَاعِثِ عَلَى الْبَحْثِ وَالِاجْتِهَادِ، وَقِلَّةِ الْمُجْتَهِدِينَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأُمَّةِ كَيْفَ يَمْتَنِعُ! وَاخْتِلَافُ الْقَرَائِحِ عَقْلِيٌّ بِخِلَافِ اخْتِلَافِ الدَّوَاعِي الشَّهْوَانِيَّةِ، إِذْ هُوَ طَبَعِيٌّ، وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا جَلِيٌّ.

وَقِيلَ: إِنَّمَا يُحْكَمُ بِتَصَوُّرِ وُجُودِهِ عَلَى عَهْدِ الصَّحَابَةِ عِنْدَ قِلَّةِ الْمُجْتَهِدِينَ.

وَهُوَ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ خِلَافًا لِلنَّظَّامِ(١) فِي آخَرِينَ.

الإجماع يراد به اتفاق علماء أمة محمد ﷺ، في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي، وهو دليل من أدلة الشرع لوجود عدد من الأدلة الشرعية الدالة على حجيته ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥) وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ (لقمان: ١٥) وقول النبي ﷺ: «**لا يزال طائفة من أمتي على الحق**»(٢) وقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**».

وكون بعض الناس يقول: إن الاتفاق من علماء العصر غير ممكن، كيف

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، متكلم معتزلي، مات سنة ٢٢١هـ. من مؤلفاته (الطفرة) و(الجواهر والأعراض).

ينظر: تاريخ بغداد(٦/٩٧) المنتظم(١١/٦٦) سير أعلام النبلاء(١٠/٥٤١).

(٢) أخرجه البخاري(٧٣١١) ومسلم(١٩٢١).

لَنَا: وَجْهَانِ:

الْأَوَّلُ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] يُوجِبُ اتِّبَاعَ سَبِيلِهِمْ، وَهُوَ دَوْرِيٌّ، ﴿جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] أَيْ: عُدُولًا، ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠] وَالْعَدْلُ لَا سِيَّمَا بِتَعْدِيلِ الْمَعْصُومِ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا حَقٌّ، فَالْإِجْمَاعُ حَقٌّ.

الثَّانِي: مَا تَوَاتَرَ التَّوَاتُرَ الْمَعْنَوِيَّ مِنْ نَحْوِ: «أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ»[1]، «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ»[2] حَتَّى صَارَ كَشَجَاعَةِ عَلِيٍّ وَجُودِ حَاتِمٍ.

وَيَرِدُ عَلَى الْأَوَّلِ أَنَّهَا ظَوَاهِرُ، وَعَلَى الثَّانِي مَنْعُ التَّوَاتُرِ بِدَعْوَى الْفَرْقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا شُبِّهَ بِهِ، ثُمَّ الِاسْتِدْلَالُ بِعُمُومِهِ وَهُوَ ظَنِّيٌّ إِذْ يَحْتَمِلُ: لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةِ الْكُفْرِ، وَالْأَجْوَدُ أَنَّهُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْقَاطِعِ إِجْمَاعًا، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَاطِعًا لَتَعَارَضَ الْإِجْمَاعَانِ، أَعْنِي الْإِجْمَاعَ عَلَى تَقْدِيمِهِ، وَالْإِجْمَاعَ عَلَى أَنْ لَا يُقَدَّمَ عَلَى الْقَاطِعِ غَيْرُهُ، وَلِلنَّظَّامِ مَنْعُ الْأُولَى.

يتفقون مع اختلاف أفكارهم وعقائدهم واجتهاداتهم وتباعد ديارهم فنقول هذا الكلام مردود من وجهين:

الوجه الأول: أن النصوص الشرعية قد دلت على حجية الإجماع، ولا يمكن أن تحيلنا النصوص الشرعية على أمر لا يمكن انعقاده.

الوجه الثاني: الواقع، فعندنا في عصرنا وفي عصور متفاوتة، وجد أن علماء الأمة أجمعوا بإجماعات مختلفة، في مسائل كثيرة، فمثلاً وجد في عصرنا

---

(١) أخرجه ابن ماجه(٣٩٥٠).

(٢) أخرجه أبو داود الطيالسي(١/ ٣٣) وأحمد(١/ ٣٧٩) والبزار(٥/ ٢١٢) والطبراني الكبير(٩/ ١١٢) موقوفاً على ابن مسعود ﷺ.

وَقِيلَ: لَمْ يَظْهَرْ خِلَافٌ فِي صِحَّةِ التَّمَسُّكِ بِالْإِجْمَاعِ حَتَّى خَالَفَ النَّظَّامُ، وَالْإِجْمَاعُ قَبْلَهُ حُجَّةٌ عَلَيْهِ، إِلَّا أَنَّهُ تَمَسَّكَ بِإِجْمَاعٍ سُكُوتِيٍّ ضَعِيفٍ عَلَى قَطْعِيَّةِ الْإِجْمَاعِ.

وَمَعْنَى كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مُقَدَّمًا عَلَى بَاقِي الْأَدِلَّةِ، لَا بِمَعْنَى الْجَازِمِ الَّذِي لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَإِلَّا لَمَا اخْتُلِفَ فِي تَكْفِيرِ مُنْكِرِ حُكْمِهِ.

الإجماع على فرش المساجد، ووجد في عصرنا الإجماع على بناء المساجد بهذا البناء المسلح، وغير ذلك من مسائل الإجماع التي اتفق أهل العلم فيها في عصرنا، فدلنا هذا على أن الإجماع ممكن الوقوع، وممكن التحقق وممكن المعرفة به، وهو حجة شرعية يجب العمل بها.

وهناك عدد من المسائل الشرعية التي تتبع مسألة حجية الإجماع، وسنبحث إن شاء الله تعالى هذه المسائل مسألة مسألة.

ثُمَّ فِيهِ مَسَائِلُ:

الْأُولَى: الْمُعْتَبَرُ فِي الْإِجْمَاعِ قَوْلُ أَهْلِ الِاجْتِهَادِ، لَا الصِّبْيَانِ وَالْمَجَانِينِ قَطْعًا، وَكَذَا الْعَامِّيُّ الْمُكَلَّفُ عَلَى الْأَكْثَرِ، خِلَافًا لِلْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ لِتَنَاوُلِ الْأُمَّةِ وَالْمُؤْمِنِينَ لَهُ، وَجَوَازِ أَنَّ الْعِصْمَةَ لِلْكُلِّ الْمَجْمُوعِيِّ.

هذه المسألة في الشخص الذي نعتبر قوله في الإجماع:

عندنا تحت هذه المسألة عدد من المسائل:

المسألة الأولى: العلماء المجتهدون، فهؤلاء يدخلون في أهل الإجماع، والذين ينعقد الإجماع بقولهم أو فعلهم، وهذا محل اتفاق في الجملة.

المسألة الثانية: الصبيان والمجانين فهؤلاء لا مدخل لهم في الإجماع، فإنهم يقولون قولاً لا يدركون حقيقته ولا يبنون قولهم على أسس علمية شرعية.

المسألة الثالثة: العامي المكلف، المراد بالعامي من ليس مجتهداً،هل يدخل في الإجماع، وهل يعتبر قوله في الاتفاق والاختلاف، فهذا اختلف فيه أهل العلم، على قولين مشهورين:

القول الأول: قال به القاضي أبو بكر الباقلاني بأن العامة يعتبرون في الإجماع فلا ينعقد الإجماع إلا باتفاق العلماء والعامة، واستدل على ذلك بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: قال دليل حجية الإجماع قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] قال: والعامي من المؤمنين ومن ثم يدخل في أهل الإجماع.

لَنَا: غَيْرُ مُسْتَنِدٍ إِلَى دَلِيلٍ، فَقَوْلُهُ جَهْلٌ لَا يُعْتَبَرُ، ....

وأجيب عن هذا بأن الاستدلال بهذا يخصص، بواسطة دليل خاص، وذلك لأن العامي لا مدخل له في الاجتهاد والعلم فلا يدخل قوله في أقوال أهل العلم، فقوله في المسألة الاجتهادية قول على الله بغير علم، ومن ثم هو معصية، فكيف نعتبر المعصية جزءاً من الإجماع وكيف نقول: لا ينعقد الدليل إلا بوجوده، وحينئذ نقيس العامي على الصبي، فإن الصبي من المؤمنين، ومع ذلك لم يدخل في الآية بالاتفاق، فكذلك العامي.

الدليل الثاني: هو قول النبي ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» قال: والعامي من الأمة ومن ثم يدخل في حديث النبي ﷺ فلا ينعقد الإجماع على خلافه.

الدليل الثالث: أن أدلة العصمة التي تثبت العصمة للأمة يمكن أن يراد بها كل الأمة بمجموعها، فيدخل فيها العامي.

ويجاب عن الاستدلال بالحديث بمثل ما يجاب به عن الاستدلال بالآية وهكذا أيضا في الاستدلال الثالث.

القول الثاني في المسألة: أن العامي لا عبرة به في الإجماع فإذا خالف العامي أهل الاجتهاد فلا يلتفت إلى قوله وينعقد الإجماع بدون قوله، وهذا هو قول جماهير أهل العلم ومنهم الأمة الأربعة، وأكثر الأصوليين.

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن قول العامي لا يستند إلى دليل شرعي، ومن ثم لا قيمة له، فكيف نجعله شرطاً في انعقاد الإجماع الذي يعتبر من أدلة الشريعة، لأن قول العامي غايته إذا خالف العلماء إما أن يكون معصية، وإما أن يكون جهلاً،

وَلِأَنَّهُ إِذَا خَالَفَ فَاعْتِبَارُ الْقَوْلَيْنِ وَإِلْغَاؤُهُمَا وَتَقْدِيمُ قَوْلِهِ بَاطِلٌ، فَتَعَيَّنَ الرَّابِعُ، وَخُصَّ مِنَ الْأُمَّةِ بِدَلِيلٍ كَالصَّبِيِّ،

فكيف نعتبر المعاصي أو نعتبر الجهل ونجعله جزءاً من الإجماع الذي هو دليل شرعي.

الدليل الثاني: قالوا: إذا اتفق المجتهدون على قول، وخالف عامي أو عدد من العوام فحينئذ لا يخلو الحال من أحد أمور:

الأمر الأول: أن نقدم قول العامي على أقوال العلماء، وهذا باطل كيف نقدم أقوال العوام على أقوال العلماء في الأحكام الشرعية.

الأمر الثاني: أن نلغي القولين معاً، قول العلماء وقول هؤلاء العامة، وهذا أيضاً باطل.

الأمر الثالث: أن نعتبر القولين معاً ونجعلهما قولين صحيحين، وهذا أيضاً باطل، لأن الحق ينحصر في أحد الأقوال.

ومن ثم لم يبق إلا الاحتمال الرابع وهو: أن نعتبر أقوال العلماء ولا نلتفت إلى أقوال العامة؛ وهذا معنى قوله: **فتعين الرابع**:أي الذي هو اعتبار أقوال أهل الاجتهاد دون الالتفات إلى أقوال العامة.

ثم أجاب المؤلف عن أدلة المخالف.

قال: وخص من الأمة: يعني خص العامي، من قوله ﷺ:«**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» بدليل وهو أنه لا عبرة بقوله وأن قوله يعتبر خطأ ومخالفة للنصوص الشرعية، وقول على الله بلا علم، وحينئذ نخرجه من مدلول الحديث كما أخرجنا الصبي.

وَيُعْتَبَرُ فِي إِجْمَاعِ كُلِّ فَنٍّ قَوْلُ أَهْلِهِ، إِذْ غَيْرُهُمْ بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهِ عَامَّةٌ. أَمَّا الْأُصُولِيُّ غَيْرُ الْفُرُوعِيِّ وَعَكْسُهُ،..........................

المسألة الرابعة: من المعتبر قوله، في مسائل الإجماع؟

تقدم معنا أن مسائل الإجماع متعلقة بالأحكام الشرعية، ومن ثم فالمعتبر هم علماء الشريعة الفقهاء الذين يستنبطون الأحكام من الأدلة، لكن علوم الشريعة متعددة فيعتبر في كل فن، أقوال أصحابه، يعني مثلاً في الحديث تصحيحاً وتضعيفاً وتقوية للراوي وجرحاً يكون المعتبر فيه أقوال أهل الحديث، بينما في المسائل الفقهية المعتبر فيها أقوال الفقهاء والمسائل الأصولية يعتبر فيها أقوال أهل الأصول .

قال: إذ غيرهم بالإضافة إليه عامة: يعني غير أهل الفن، بالإضافة إلى هذا الفن يعتبر بمثابة العامة.

المسألة الخامسة: عندنا مسألة فقهية خالف فيها أصولي أو نحوي هل يعتبر فيها خلافهم؟

قال المؤلف: أما الأصولي: الأصولي يطلق على معنيين:

المعنى الأول: الحافظ للقواعد الأصولية.

المعنى الثاني: العارف بالقواعد الأصولية القادر على تطبيقها ومراد الأصوليين في هذا المبحث هو الثاني: العالم بالقواعد الأصولية القادر على تطبيقها وأخذ الأحكام من الأدلة من خلالها، هذا هو المراد بالأصولي هنا.

قال: غير الفروعي: يعني الأصولي غير العالم بفروع المسائل، وعكسه الفروعي هو الذي يحفظ الفروع الفقهية لكنه غير أصولي وغير قادر على استنباط الأحكام من الأدلة.

وَالنَّحْوِيُّ فِي مَسْأَلَةٍ مَبْنَاهَا عَلَى النَّحْوِ فَقَطْ، فَفِي اعْتِبَارِ قَوْلِهِمِ الْخِلَافُ فِي تَجْزِيءِ الِاجْتِهَادِ، وَالْأَشْبَهُ اعْتِبَارُ قَوْلِ الْأُصُولِيِّ وَالنَّحْوِيِّ فَقَطْ لِتَمَكُّنِهِمَا مِنْ دَرْكِ الْحُكْمِ بِالدَّلِيلِ، وَالْمَسْأَلَةُ اجْتِهَادِيَّةٌ.

قال: والنحوي في مسألة مبناها على النحو: هؤلاء الثلاثة هل يعتبر خلافهم أولا يعتبر خلافهم؟ قال اختلف أهل العلم في هؤلاء الأصناف الثلاثة على قولين.

قال: ففي اعتبار قولهم الخلاف في تجزئ الاجتهاد: يعني الخلاف هنا له سبب وهو الخلاف في مسألة تجزئ الاجتهاد، ما المراد بمسألة تجزئ الاجتهاد؟

يعني هل يشترط في الاجتهاد أن يكون المجتهد مجتهداً في جميع المسائل أو يمكن أن يكون مجتهداً في البعض دون الجميع؟

هذه مسألة أصولية تذكر في مباحث الاجتهاد.

والصواب أن الاجتهاد يتجزأ، فقد يجتهد الإنسان في باب دون باب، وقد يجتهد الإنسان في مسألة دون أخرى، وسيأتي بإذن الله الخلاف في ذلك، ويترتب عليه أن خلاف الأصولي معتبر.

قال المؤلف: والأشبه: يعني القول الأظهر عند المؤلف أن قول الأصولي العارف بالقواعد الأصولية القادر على تطبيقها، والنحوي، يعتبر في الوفاق والخلاف، لأن كلاً منهما قادر على استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية.

قال المؤلف: والمسألة اجتهادية: يعني أن اعتبار هؤلاء الأصناف في الإجماع وعدمه، موطن اجتهاد والخلاف فيه.

وَلَا عِبْرَةَ بِقَوْلِ كَافِرٍ مُتَأَوِّلٍ أَوْ غَيْرِهِ.
وَقِيلَ: المُتَأَوِّلُ كَالْكَافِرِ عِنْدَ المُكَفِّرِ دُونَ غَيْرِهِ.

المسألة الخامسة: هل يعتبر قول الكافر في الإجماع أو لا؟

عندنا مثلا بعض المستشرقين الذين عندهم قدرة على فهم المسائل وعندهم معرفة بأدوات الاجتهاد، فهل تعتبر أقوالهم في الإجماع أو لا؟

نقول الكافر على أنواع:

النوع الأول: الكافر الأصلي، فهذا لا يعتبر قوله في إجماع ولا خلاف لعدم دخوله في لفظ المؤمنين ولفظ الأمة.

النوع الثاني: من كان عنده مكفر من أهل البدع فإذا كفر ببدعته وقامت الحجة عليه، هل يعتبر قوله أو لا؟

نقول: إن لم يكن متأولاً وقامت عليه الحجة فهذا أيضاً لا يعتبر قوله.

النوع الثالث: من وقع في مكفر يناقض أصل دين الإسلام، فهذا أيضاً الظاهر أنه لا يعتبر قوله لا في الإجماع ولا في الخلاف، كمن صرف العبادة لغير الله أو نفى إثبات الرسالة لنبينا ﷺ.

الصنف الرابع: من وقع في مكفر وهو متأول في ذلك فذكر المؤلف فيه أقوالاً:

القول الأول: أنه لا يعتبر قوله.

القول الثاني: أنه يعتبر.

القول الثالث: أن من كفره لا يدخله في الإجماع والخلاف، ومن لا يكفره يدخله.

وَفِي الْفَاسِقِ بِاعْتِقَادٍ أَوْ فِعْلٍ النَّفْيُ عِنْدَ الْقَاضِي، إِذْ لَيْسَ عَدْلًا وَسَطًا، وَالْإِثْبَاتُ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ، إِذْ هُوَ مِنَ الْأُمَّةِ.

وَقِيلَ: يُعْتَبَرُ فِي حَقِّ نَفْسِهِ فَقَطْ دُونَ غَيْرِهِ، أَيْ: يَكُونُ الْإِجْمَاعُ الْمُنْعَقِدُ بِهِ حُجَّةً عَلَيْهِ دُونَ غَيْرِهِ.

المسألة السادسة في الفاسق: هل يدخل في الإجماع ويعتبر قوله فيه أو لا؟

فهذا مجتهد لم يكفر لكنه فاسق عنده كبيرة من الكبائر،سواء كان فسقه باعتقاد أو فعل،فهذا هل يعتبر قوله في الاتفاق والخلاف أولا يعتبر؟

اختلف أهل العلم في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يعتبر في الخلاف ولا في الوفاق، ولذلك يقول أصحاب هذا القول: أهل البدع جميعهم لا نعتبرهم في الاتفاق ولا الخلاف؛ لأن الله عز وجل وصف هذه الأمة بأنها وسط عدول فقال:﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] والوسط: الخيار العدول، والفاسق ليس كذلك ومن ثم لا يدخل في لفظ: (الأمة) الوارد في حديث:«**لا تجتمع أمتي على ضلالة**».

القول الثاني: قول أبي الخطاب بأنه يعتبر قوله خصوصاً إذا كان متأولاً فيه، لأن الألفاظ الواردة بحجية الإجماع تشمل هذا الصنف من العلماء.

القول الثالث: أنه يكون داخلاً في الإجماع بالنسبة لنفسه، فلا يثبت لنفسه حكم الإجماع إلا إذا وافقهم إما إذا خالفهم فلا يلزمه الإجماع، أما بالنسبة لغيره فلا يعتبر قوله وينعقد الإجماع بدونه قالوا:لأن غيره لا يثق بقوله للأمر برد خبر الفاسق.

والأظهر أن هذه المسألة لا يصح فرضها،أما المتأول المخطئ في معتقد فهذا

....

فهذا الأظهر أنه لا يفسق بذلك ولا يأثم به، لأنه قد فعل ما في وسعه فيعتبر قوله، وأما إقدام المجتهد على كبائر لا يتوب منها فالأظهر عدم وقوع ذلك؛ إذ «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله»[1]، لكن بعض الفسقة يتزيا بزي أهل العلم وقد يتصدر الفتوى وهو ليس منه، فمثل هذا لا قيمة لقوله ولا عبرة به لا في وفاق ولا في خلاف.

(١) أخرجه ابن عدي في الكامل(١٤٦/١) والبيهقي(٢٠٩/١٠) والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي(١٢٨/١-١٢٩) وقال الشيخ الألباني في تحريم آلات الطرب ص(٦٩) حديث مشهور- على الاختلاف في ثبوته.

وَلَا يُعْتَبَرُ لِلْمُجْمِعِينَ عَدَدُ التَّوَاتُرِ فِي الْأَكْثَرِ، إِذِ الْعِصْمَةُ لِلْأُمَّةِ، فَلَوِ انْحَصَرَتْ فِي وَاحِدٍ، فَقِيلَ: حُجَّةٌ لِدَلِيلِ السَّمْعِ. وَقِيلَ: لَا لِانْتِفَاءِ مَعْنَى الْإِجْمَاعِ.

المسألة السابعة: هل يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد أهل التواتر؟

تقدم معنا هناك في مباحث الخبر أن الخبر ينقسم إلى قسمين: آحاد وتواتر، وأن التواتر هو الذي رواه كثرة بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، وقد بينا هناك عدد أهل التواتر والخلاف فيه، لكن هل يشترط في المجمعين أن يبلغوا درجة عدد أهل التواتر؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه لابد أن يكون أهل الإجماع قد بلغوا عدد أهل التواتر، قالوا: لأن الإجماع دليل قطعي ولا تثبت القطعية إلا بقول كثرة يستحيل تواطؤهم على الكذب، فإذا لم يكن في الأمة من أهل الاجتهاد إلا عدد قليل من أعداد الآحاد فإنه حينئذ لا ينعقد الإجماع بقولهم.

القول الثاني: أن الإجماع لا يشترط فيه عدد أهل التواتر،فإن لم يوجد في الأمة إلا ثلاثة علماء أو عالمان فإن الإجماع ينعقد بأقوالهم؛ ولعل هذا القول الثاني أظهر من جهة الأدلة، لأن النصوص قد دلت على أنه لا يخلو عصر من العصور من قائم لله بالحجة، وأنه لا تزال طائفة من الأمة على الحق، وأنه إذ لم يبق في الأمة إلا العالم والعالمان فإنه حينئذ يكون الحق في قولهما ليكون هناك قائم لله بدينه، ومع استبعاد وجود مثل هذا في الغالب فإن الله تعالى قد ضمن حفظ دينه، ومن حفظ الدين أن يخرج في الأمة علماء مجتهدون كثر.

الثَّانِيَةُ: لَا يَخْتَصُّ الْإِجْمَاعُ بِالصَّحَابَةِ، بَلْ إِجْمَاعُ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ، خِلَافًا لِدَاوُدَ، وَعَنْ أَحْمَدَ مِثْلَهُ.

لَنَا: الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُسْلِمُونَ وَالْجَمَاعَةُ صَادِقٌ عَلَى أَهْلِ كُلِّ عَصْرٍ فَيَحْرُمُ خِلَافُهُمْ، وَلِأَنَّ مَعْقُولَ السَّمْعِيِّ إِثْبَاتُ الْحُجَّةِ الْإِجْمَاعِيَّةِ مُدَّةَ التَّكْلِيفِ، وَلَيْسَ مُخْتَصًّا بِعَصْرِ الصَّحَابَةِ.

قَالُوا: السَّمْعِيُّ خِطَابٌ لِحَاضِرِيهِ فَيَخْتَصُّ بِهِمْ، وَلِأَنَّ الْمَوْتَ لَا يُخْرِجُهُمْ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأُمَّةِ، فَلَا يَنْعَقِدُ بِدُونِهِمْ كَالْغَائِبِ.

مسألة أخيرة: وهذه المسألة من المسائل المشهورة عند الأصوليين وهي: هل إجماع كل عصر حجة، أو أن الحجة مقتصرة على إجماع الصحابة فقط؟

جمهور أهل العلم ومنهم الأئمة الأربعة يقولون: إن إجماع الأمة في أي عصر حجة ودليل من أدلة الشريعة، ويستدلون على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن النصوص الواردة في حجية الإجماع لم تفرق بين عصر وعصر.

الدليل الثاني: أن النصوص قد دلت على أنه لا بد أن يوجد في كل عصر قائم لله بحجة، ومن ثم فإن إجماع العصور المتأخرة يعتبر حجة.

الدليل الثالث: أن مقصود أدلة حجية الإجماع وجود قائم بحجة الله ومعرف بأحكام الله عز وجل في الأحكام الجديدة، وهذا لا يقتصر على عهد الصحابة فقط، بل الحاجة في ذلك مستمرة في جميع العصور.

القول الثاني: أن الإجماع لا ينعقد إلا بقول الصحابة فقط دون من بعدهم من العصور وهذا قول الظاهرية واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قالوا: إن النصوص الواردة بحجية الإجماع هي خطاب

قُلْنَا: الْأَوَّلُ بَاطِلٌ بِسَائِرِ خِطَابِ التَّكْلِيفِ، فَإِنَّهُ عَمَّ وَمَا خَصَّ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ بِاللاَّحِقِ، لَا يُقَالُ: الْفَرْقُ ثُبُوتُ قَوْلِ الْمَاضِي دُونَهُ، لِأَنَّا نَقُولُ: الْجَامِعُ الْعَدَمُ، وَلَا قَوْلَ لِمَيِّتٍ، وَعُمُومُ الْأُمَّةِ مَخْصُوصٌ بِعَدَمِ اعْتِبَارِ اللاَّحِقِ، فَالْمَاضِي بِالْقِيَاسِ عَلَيْهِ،.........

للحاضرين فتكون الحجة في إجماع الحاضرين فقط، فقوله:«لا تجتمع أمتي على ضلالة» قالوا: هذا خطاب للموجودين دون من لم يوجد.

وهذا الاستدلال خاطئ؛ لأن الأصل في خطابات الشريعة أن تشمل جميع المؤمنين إلى قيام الساعة ولذلك إذا وردنا حكم شرعي لا نقصره على عصر النبوة والصحابة.

الدليل الثاني لهم: قالوا: إنه إذا مات الصحابة فإنهم لا يزالون مؤمنين ولا يزالون من أمة محمد ﷺ فلا ينعقد الإجماع بدونهم .

وأجيب عن هذا بأنه يلزم على قولكم أن لا ينعقد إجماع أصلاً، لأن من سيأتي هم أيضاً مؤمنون ومن ثم فلا ينعقد إجماع الصحابة إلا باتفاقهم مع من بعدهم إلى قيام الساعة، وإذا قامت الساعة فلا يبقى هناك فائدة من الإجماع لأن الوقت وقت حساب وليس وقت عمل.

فإن قال قائل بأن الماضي يعتبر قوله دون من سيأتي.

فنجيب عن هذا بأنه لا فرق بين الماضي وبين اللاحق، لأن الجميع يعتبرون أمواتاً.

الدليل الثالث لهم: قالوا: لفظ الأمة والمؤمنين عام ومن ثم لا ينعقد الإجماع بدون الصحابة.

فأجبنا عن هذا بأننا لا نعتبر إجماع من سيأتي مع أنهم من المؤمنين ومن

وَالْغَائِبُ يُمْكِنُ مُرَاجَعَتُهُ وَاسْتِعْلَامُ رَأْيِهِ بِخِلَافِ الْمَيِّتِ، فَإِلْحَاقُهُ بِاللَّاحِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ أَوْلَى.

الأمة، وهكذا لا نعتبر موافقة من مات لأنهم أصبحوا أمواتاً كاللاحقين.

قالوا: نقيسه على الغائب، أي نقيس من لم يأت من العصور على الغائب فإن الغائب لا ينعقد الإجماع بدونه فهكذا بالنسبة للصحابة الأموات لا ينعقد الإجماع بدونهم.

فأجبنا عن هذا بأن هناك فرقاً بين الغائب وبين الميت، لأن الغائب يمكن محاسبته ومراجعته بخلاف الميت فإنه لا يمكن مراجعته، ومن ثم نلحق الميت بالصبي والمجنون الذين لا يمكن مراجعتهم.

ومن هنا يظهر أن الصواب في هذه المسألة هو أن الإجماع ينعقد في جميع العصور، وأن إجماع كل عصر حجة شرعية معتبرة.

الثَّالِثَةُ: الْجُمْهُورُ: أَنَّهُ لَا يَنْعَقِدُ بِقَوْلِ الْأَكْثَرِ خِلَافًا لِابْنِ جَرِيرٍ، وَعَنْ أَحْمَدَ مِثْلُهُ لِارْتِكَابِ الْأَقَلِّ الشُّذُوذَ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ.

لَنَا: الْعِصْمَةُ لِلْأُمَّةِ وَلَا تَصْدُقُ بِدُونِهِ، وَقَدْ خَالَفَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَابْنُ عَبَّاسٍ فِي مَسَائِلَ فَجُوِّزَ لَهُمْ.

هذه المسألة متعلقة بقول الأكثر، مع مخالفة القلة، هل يعتبر إجماعاً، وهل يكون حجة شرعية أو لا يكون الأمر كذلك؟

فعندنا مسألتان:

الأولى هل الإجماع بقول ا مع مخالفة الواحد والاثنين أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك ثولين مشهورين:

القول الأول: أن الإجماع ينعقد بقول الأكثر في مخالفة الواحد والاثنين، وهذا هو قول ابن جرير لبري صاحب التفسير وروي عن الإمام أحمد رواية مماثلة لقول ابن جرير، و تدلوا على ذلك بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: أنهم قالوا: إن قول الواحد المخالف للجماعة يعتبر شذوذاً، والشذوذ لا قيمة له ولا يلتفت إليه ويعتبر معصية، وقد وردت الشريعة بالنهي عن الشذوذ، ومن ثم يكون قول الأكثر إجماعاً وحجة معتبرة.

وأجيب عن هذا بأن المراد النهي عن مفارقة الجماعة وشق عصا الولاية كفعل الخوارج ونحوهم، ومن ثم لا يدخل فيه اجتهاد الفقيه الواحد إذا خالف جمهور أهل العلم.

الدليل الثاني: قد يطلق لفظ الكل ويراد به الأكثر.

فنقول: هذا الإطلاق مخالف للأصل لأن الأصل في لفظ الكل أن يراد به الكل.

قَالُوا: أُنْكِرَ عَلَيْهِ الْمُتْعَةُ؛ وَحَصْرُ الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ، وَالْعِينَةُ عَلَى زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ. قُلْنَا: لِخِلاَفِ مَشْهُورِ السُّنَّةِ، ثُمَّ قَدْ أُنْكِرَ عَلَى الْمُنْكِرِ، فَلاَ إِجْمَاعَ، فَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، حُكْمُهُ إِلَى اللهِ بِدَلِيلِ: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ﴾[الشورى: ١٠] ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ﴾ [النساء: ٥٤].

القول الثاني: أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين وهذا قول جماهير أهل العلم، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قالوا إن النصوص الدالة على إجماع الأمة إنما دلت على اتفاق الجميع أما مع مخالفة الواحد والاثنين، فإنه لا يكون هناك إجماع .

الدليل الثاني: أن هناك مسائل في عصر الصحابة قد خالف فيها الواحد من الصحابة والاثنين، ولو كان الإجماع ينعقد مع مخالفة الواحد لكان قوله مخالفاً للإجماع.

وأجيب عن هذا الاستدلال، فقالوا: إن الواحد من الصحابة المخالف لقول الجمهور قد أنكر عليه بقية الصحابة، كما أُنكر على ابن عباس قوله بحل ربا الفضل وبحل متعة النكاح، وأُنكر على زيد بن أرقم استعماله للعينة، ونحو ذلك.

وأجيب عن هذا بأن الإنكار لقول الواحد من هؤلاء ليس لمخالفته لقول الأكثر وإنما الإنكار عليه لمخالفته لدليل شرعي من كتاب أو سنة، ويدل على هذا أن المنكر عليه قد أنكر عليه آخرون منهم.

و أجيب عن الدليل الأول للجمهور، قالوا بأن النصوص الدالة على حجية الإجماع تدل على حجية الإجماع للجميع، «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» .

قَالُوا: يُطْلَقُ الْكُلُّ عَلَى الْأَكْثَرِ.

قُلْنَا: مُعَارَضٌ بِمَا دَلَّ عَلَى قِلَّةِ أَهْلِ الْحَقِّ مِنْ نَحْوِ: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ﴾ [البقرة: ٢٤٩] و﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤]، ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣] وَعَكْسِهِ، ثُمَّ هُوَ مَجَازٌ وَالْأَصْلُ الْحَقِيقَةُ، وَالشُّذُوذُ الْمَذْمُومُ الشَّاقُّ عَصَا الْإِسْلَامِ الْمُثِيرُ لِلْفِتَنِ كَالْخَوَارِجِ، لَكِنَّ الْأَظْهَرَ أَنَّهُ حُجَّةٌ إِذْ إِصَابَةُ الْأَكْثَرِ أَظْهَرُ.

يبقى عندنا المسألة الثانية وهي: قول الأكثر هل يعتبر حجة؟

قالت طائفة: أن قول الجمهور يعتبر حجة، ولا يعتبر إجماعاً وهو الذي مال إليه المؤلف.

وقد خالفه آخرون وقالوا: لا يعد حجة، واستدلوا على ذلك بأن قالوا بأن النصوص قد أمرت الأمة عند التنازع بالرد إلى الكتاب والسنة ولم تأمر بالرد إلى قول الأكثر، قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

الرَّابِعَةُ: التَّابِعِيُّ الْمُجْتَهِدُ الْمُعَاصِرُ مُعْتَبَرٌ مَعَ الصَّحَابَةِ فِي أَظْهَرِ الْقَوْلَيْنِ، اخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ، فَإِنْ نَشَأَ بَعْدَ إِجْمَاعِهِمْ فَعَلَى انْقِرَاضِ الْعَصْرِ، خِلاَفًا لِلْقَاضِي وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

لَنَا: مُجْتَهِدٌ مِنَ الْأُمَّةِ فَلاَ يَنْهَضُ السَّمْعِيُّ بِدُونِهِ، وَلِأَنَّهُمْ سَوَّغُوا اجْتِهَادَهُمْ وَفَتْوَاهُمْ، وَقَالَ عُمَرُ لِشُرَيْحٍ: اجْتَهِدْ رَأْيَكَ[1]، وَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ فِي مَسْأَلَةٍ اجْتَهَدَ فِيهَا: قَالُونُ، أَيْ: جَيِّدٌ، بِالرُّومِيَّةِ[2]..............................

هذه المسألة متعلقة بالمجتهد من العصر الثاني هل يعتبر خلافه ووفاقه مع العصر الأول من مشايخه؟

مثال ذلك: في عصر الصحابة نبغ بعض التابعين فأصبح مجتهداً مع وجود الصحابة. فهل الإجماع يكون بقول مجتهدي الزمان الأول فقط من الصحابة بحيث لا نعتبر وفاق ولا خلاف الذي نبغ في عصرهم وهو من التابعين، أو نقول بأنه يُعتبر وفاقه وخلافه فلا ينعقد إجماع أهل العصر الأول إلا بموافقة من بلغ رتبة الاجتهاد في وقت الإجماع بحيث يعتبر قوله مع الصحابة.

نقول:لو حدثت المسألة قبل بلوغ هذا الرجل إلى رتبة الاجتهاد فإنه حينئذ لا يعتبر وفاقه ولا خلافه بالاتفاق ولا إشكال في ذلك؛ لكن الخلاف في المسائل التي حدثت في عصر أهل القرن الأول وكان هناك من بلغ رتبة الاجتهاد من أهل العصر الثاني فهل يعتبر خلافهم ووفاقهم أو لا؟

---

(١) أخرجه البيهقي(١٠/ ١١٠) وذكره ابن حجر في الفتح(١٣/ ٢٨٨).

(٢) هذا الأثر ذكره البخاري في الصحيح تعليقاً بلفظ :(ويذكر عن علي وشريح أن جاءت... الخ) فتح الباري(١/ ٤٢٥) ووصله الدارمي(١/ ٢٣٣) ورجاله ثقات.

وَسُئِلَ أَنَسٌ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ: سَلُوا مَوْلَانَا الْحَسَنَ، فَإِنَّهُ غَابَ وَحَضَرْنَا وَحَفِظَ وَنَسِينَا[١]، وَلَوْلَا صِحَّتُهُ لَمَا سَوَّغُوهُ فَلْيُعْتَبَرْ فِي الْإِجْمَاعِ.

قَالُوا: شَاهَدُوا التَّنْزِيلَ فَهُمْ أَعْلَمُ بِالتَّأْوِيلِ، فَالتَّابِعُونَ مَعَهُمْ كَالْعَامَّةِ مَعَ الْعُلَمَاءِ، وَلِذَلِكَ قُدِّمَ تَفْسِيرُهُمْ، وَأَنْكَرَتْ عَائِشَةُ عَلَى أَبِي سَلَمَةَ مُخَالَفَةَ ابْنِ عَبَّاسٍ[٢].

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يعتبر وفاقه وخلافه، وهذا قول جماهير أهل العلم واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن هذا الرجل مجتهد ومن الأمة ومن المؤمنين فيعتبر وفاقه وخلافه لأن الأدلة السمعية الدالة على حجية الإجماع تشمله بعمومها، منها قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» فتشمل هذا العالم الفقيه التابعي في عصر الصحابة.

الدليل الثاني: أن الصحابة أجازوا للتابعين الاجتهاد وسوغوه لهم فدل هذا على أن خلافهم معتبر وأن اجتهادهم معتبر. وأورد المؤلف عدداً من القضايا في هذا.

القول الثاني: أنه لا يعتبر خلاف التابعي مع وجود أهل القرن الأول من الصحابة، وقد اختاره طائفة من الشافعية وغيرهم، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الصحابة أعلم من التابعين لأنهم شاهدوا التنزيل

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطبقات(١٧٦/٧) وابن أبي شيبة(٢٣٢/٧).

(٢) لم أجده بقصة المخالفة، وأخرج مالك في الموطأ(٤٦/١) وعبد الرزاق(٢٤٦/١) إنكار عائشة على أبي سلمة في قصة سؤاله عما يوجب الغسل.

قُلْنَا: الْأَعْلَمِيَّةُ لَا تَنْفِي اعْتِبَارَ اجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِ، وَكَوْنُهُمْ مَعَهُمْ كَالْعَامَّةِ مَعَ الْعُلَمَاءِ تَهَجُّمٌ مَمْنُوعٌ، وَالصُّحْبَةُ لَا تُوجِبُ الِاخْتِصَاصَ،

وعرفوا التأويل ومن ثم يكون التابعون بالنسبة للصحابة كالعامة بالنسبة للعلماء وأقوال العامة لا تعتبر باتفاق العلماء.

وأجيب عن هذا بأن كون الصحابة أعلم لا يعني أن التابعين ليسوا مجتهدين، فلو قدر أن خمسة من الصحابة أعلم من الصحابة الآخرين، هل يعني هذا أن الإجماع ينعقد بقول الأعلم فقط وأن المجتهدين الذين هم أقل منهم علماً لا يعتبر قولهم في الإجماع؟

نقول: لا، فهكذا إذا وجد خمسة من الصحابة هم أعلم من التابعين المجتهدين لكن هذا لا يعني أننا لا نعتبر أقوال التابعين.

أما قولكم: إن التابعين مع الصحابة كالعامة مع العلماء.

نقول: إن هذا نوع تهجم ولا ينبغي مثل ذلك لأنهم علماء أهل اجتهاد لأننا فرضنا المسألة في التابعي المجتهد.

وقولكم: إن تفسير الصحابة مقدم على تفسير التابعين، وهكذا اجتهاداتهم.

نقول: إن التفسير مبني على معرفة وقائع، بخلاف الاجتهاد فإنه مبني على أدوات يشترك فيها التابعي مع الصحابي.

الدليل الثالث لهم: قالوا بأن عائشة رضي الله عنها أنكرت على أبي سلمه بن عبد الرحمن بن عوف لما خالف ابن عباس وقالت له: إنما أنت كالفروج . صغير الدجاج . الذي يصيح مع الديكة، فدل هذا على أن عائشة ترى أن أبا سلمة لا يعتبر قوله مع الصحابة الذين بلغوا رتبة الاجتهاد في عصرهم.

وَإِنْكَارُ عَائِشَةَ إِمَّا لِأَنَّهَا لَمْ تَرَهُ مُجْتَهِدًا أَوْ لِتَرْكِهِ التَّأَدُّبَ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ.

وأجيب عن هذا بأنه يحتمل أن عائشة رضي الله عنها لم تر أن أبا سلمة في هذا الوقت من أهل الاجتهاد، ولذلك أنكرت عليه اعتراضه على ابن عباس مع كونه ليس من أهل الاجتهاد، ويحتمل أنه ترك التأدب مع الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، ولذلك أنكرت عليه التأدب ولم تنكر عليه المخالفة.

وحينئذ فإن الأظهر أن من بلغ رتبة الاجتهاد في العصر الثاني مع وجود مجتهدين في العصر الأول فإنه يعتبر خلافهم ووفاقهم في الإجماع.

أما إذا كان هناك اتفاق من أهل العصر الأول وكان التابعي موجوداً لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولكن بلغ بعد ذلك فهل يعتبر خلافه؟

هذا مبني على مسألة انقراض العصر الآتية.

الْخَامِسَةُ: الْجُمْهُورُ لَا يَشْتَرِطُ لِصِحَّةِ الْإِجْمَاعِ انْقِرَاضَ الْعَصْرِ خِلَافًا لِبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، وَهُوَ ظَاهِرُ كَلَامِ أَحْمَدَ؛ وَأَوْمَأَ إِلَى الْأَوَّلِ.

وَقِيلَ: يُشْتَرَطُ لِلسُّكُوتِيِّ؛ وَقِيلَ: لِلْقِيَاسِيِّ.

لَنَا: الْإِجْمَاعُ: الِاتِّفَاقُ، وَقَدْ وُجِدَ، وَالسَّمْعِيُّ عَامٌّ؛ فَالتَّخْصِيصُ تَحَكُّمٌ، وَلِأَنَّهُ لَوِ اشْتُرِطَ لَمَا صَحَّ احْتِجَاجُ التَّابِعِينَ عَلَى مُتَأَخِّرِي الصَّحَابَةِ بِهِ، وَلَامْتَنَعَ وُجُودُهُ أَصْلاً لِلتَّلَاحُقِ، وَاللَّازِمَانِ بَاطِلَانِ، وَفِي الْأَخِيرِ نَظَرٌ.

هذه المسألة فيما إذا اتفق العلماء في لحظة على حكم شرعي، ثم بعد ذلك خالف بعضهم ورأى رأياً مخالفاً لما رأى الجماعة، فحينئذ هل نعتبر اتفاقهم الأول إجماعاً شرعياً واجب الأخذ به؟ أو نقول بأنه يشترط في صحة الإجماع أن ينقرض العصر ولا يرجع أحد من المجمعين، ومن ثم لا يكون هناك إجماع في هذا المسألة.

هذه المسألة مترجمة عند أهل العلم بقولهم: هل انقراض العصر شرط في صحة الإجماع أو لا؟

اختلف أهل العلم في هذا على قولين مشهورين:

القول الأول: قول الجمهور: أنه لا يشترط في صحة الإجماع انقراض العصر بل متى اتفقوا ولو في لحظة واحدة على أحد الأقوال فإنه حينئذ يكون حجة وإجماعاً ولا يجوز لواحد من هؤلاء المجمعين أن يرجع عن هذا القول واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الاتفاق قد حصل والنبي ﷺ يقول: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» فمعناه أن القول الذي اجتمعوا عليه حق وأن ما عداه يعتبر قولاً خاطئاً وباطلاً ومخالفاً للصواب.

قَالُوا: لَوْ لَمْ يُشْتَرَطْ لَمَا جَازَ لِلْمُجْتَهِدِ الرُّجُوعُ، كَعَلِيٍّ فِي بَيْعِ أُمِّ الْوَلَدِ؛ وَلَمَا كَانَ اتِّفَاقُهُمْ عَلَى أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ بَعْدَ اخْتِلَافِهِمْ إِجْمَاعًا لِتَعَارُضِ الْإِجْمَاعَيْنِ عَلَى أَحَدِهِمَا، وَعَلَى تَسْوِيغِ الْأَخْذِ بِكُلٍّ مِنْهُمَا، وَاللَّازِمَانِ بَاطِلَانِ.

الدليل الثاني: أن النصوص الواردة بحجية الإجماع أثبتت حجية الإجماع ولو في لحظة واحدة، فهي نصوص عامة.

الدليل الثالث: قالوا لو كان انقراض العصر شرطاً لصحة الإجماع لما صح للتابعين الاعتراض والاحتجاج على متأخري الصحابة بأن الإجماع قد انعقد بكذا، يعني أن التابعين استدلوا بالإجماع في مسائل على صغار الصحابة بأن الصحابة سابقاً قد أجمعوا على كذا، فلو كان انقراض العصر شرطاً لقالوا: لم ينقرض العصر بعد، وبالتالي لا يكون هناك إجماع ومن ثم لا يصح لكم أن تعترضوا بالإجماع.

الدليل الرابع: أن اشتراط هذا الشرط يؤدي إلى إلغاء الإجماع، ـ والنصوص قد دلت على حجية الإجماع. لأننا لو اشترطنا انقراض العصر فأنه لن ينقرض العصر الأول إلا ببقاء مجتهدي العصر الثاني، ومن ثم نشترط انقراض العصر الثاني، ثم يوجد مجتهد جديد ونشترط انقراض عصر المجتهد الجديد ثم يوجد ... وهكذا، ثم يؤدي هذا إلى لازم باطل وهو عدم صحة حجية الإجماع وعدم انعقاد الإجماع أبداً.

يقول المؤلف: إن هذا اللازم الأخير فيه نظر لأننا نقول بأنه إذا مات جميع أهل العصر الأول فإننا لا نعتبر خلاف التابعي الذي يحدث في عصرهم.

القول الثاني: أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع فلا ينعقد إجماع إلا إذا مات المجمعون، ومن ثم يجوز لأحد المجمعين أن يرجع ويعود إلى قول مخالف لما أجمعوا عليه، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِمَنْعِ رُجُوعِ الْمُجْتَهِدِ بَعْدَ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ، لِأَنَّهُ حُجَّةٌ عَلَيْهِ، وَرُجُوعُ عَلِيٍّ أَنْكَرَهُ عَبِيدَةُ السَّلْمَانِيُّ عَلَيْهِ، وَلَا حُجَّةَ فِي رُجُوعِهِ لِجَوَازِ ظَنِّهِ مَا ظَنَنْتُمْ.

الدليل الأول: أنه لو لم يشترط هذا الشرط لقلنا: يا أيها المجمعون يحرم عليكم ترك قولكم الأول واختيار قول آخر لكن هذا يخالف فعل الصحابة، فإن علياً ﷺ قد أجمع مع عمر ومن في عهده على أن أمهات الأولاد لا يبعن ويعتقن بموت سيدهن ـ وأم الولد هي الأمة المملوكة التي وطئها سيدها فجاءت من سيدها بولد، فهذه لا يجوز بيعها وإذا مات السيد تعتبر حرة ـ وبذلك أجمع الصحابة في عهد عمر ﷺ، وعلي ﷺ بعد موت عمر خالف رأيه الأول ورأى أنه يجوز بيع أمهات الأولاد[١] فحينئذ يدلنا هذا على أنه لابد من انقراض العصر حتى يكون الإجماع صحيحاً.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأننا نقول: لا يجوز للمجتهد أن يرجع عن ما أجمع عليه المجمعون وهو منهم، وهذا هو مسألتنا، لأن الإجماع الأول يكون حجة عليه، فيقال له: قد وجد الإجماع على خلاف قولك الجديد فلا يصح لك أن تقول بهذا القول، وأما رجوع علي فقد أنكره عبيدة السلماني ومن وافقه فقال: قولك مع الجماعة أحب إلينا من قولك وحدك[١].

الدليل الثاني: قالوا: لو كان انقراض العصر ليس شرطاً للإجماع لكان هناك إشكالية فيما لو أجمعوا على قول ثم بعد ذلك رأوا خلاف هذا القول جميعاً، قالوا مثلاً سنة ألف وأربعمائة وثلاث وعشرين: يجوز، ثم في عام تسع وعشرين قالوا: لا يجوز، خلاف القول الأول فمثل هذا لا يصح قوله أو وقوعه، لأن الإجماعات لا تتعارض.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق(٧/٢٩١) والبيهقي(١٠/٣٤٣).

وَعَنِ الثَّانِي: بِمَنْعِ أَنَّ اخْتِلَافَهُمْ تَسْوِيغٌ لِلأَخْذِ بِكُلٍّ مِنْهُمَا إِذْ كُلُّ طَائِفَةٍ تُخَطِّئُ الأُخْرَى، وَتَحْصُرُ الْحَقَّ فِي جِهَتِهَا، وَالله أَعْلَمُ.

قال: لو كان انقراض العصر ليس شرطاً لكان اتفاقهم على القول الثاني بعد اختلافهم سابقاً ليس إجماعاً، لأنه حينئذ يكون هناك تعارض، يعني عندنا في هذه السنة اختلفوا، فخمسون قالوا: يجوز، وخمسون قالوا: لا يجوز، وفي السنة القادمة كلهم قالوا بالجواز.

قالوا: لم يكن انقراض العصر شرطاً لكان هناك تعارض واختلاف، لأنهم في العصر الأول قد اختلفوا فأجمعوا على تسويغ الخلاف وفي العصر الثاني منعوا من الاختلاف.

فقول المؤلف: ولما كان اتفاقهم على أحد القولين بعد اختلافهم إجماعاً: يعني لو كان اشتراط العصر ليس شرطاً لما كان اتفاق من المجتهدين على أحد القولين في السنة الثانية بعد اختلافهم في هذه المسألة سابقاً إجماعاً، لأنه حينئذ يؤدي إلى تعارض الإجماعين والإجماع الجديد على أحد القولين والإجماع القديم على تسويغ الخلاف،وهذه اللوازم لوازم باطلة.

وأجيب عن هذا بأن اختلاف الفقهاء في مسألة لا يعني أنهم يسوغون للآخرين الأخذ بالقول الثاني بل هم يسوغون بشرط عدم ظهور الدليل لهم، فإذا ظهر الدليل لم يسوغوه لهم، ومن ثم ليس هناك إجماع في العصر الأول على تسويغ الخلاف، ويدل على هذا أن كل طائفة من الطائفتين المختلفتين تقول: الحق في قولنا، وأنتم أيها المخالفون لنا مخطئون لستم على صواب ولا على حق. فدل ذلك على أنه لا يوجد إجماع في الزمان الأول على تسويغ الخلاف.

وبذلك يظهر أن انقراض العصر ليس شرطاً لصحة الإجماع.

السَّادِسَةُ: إِذَا اشْتُهِرَ فِي الصَّحَابَةِ قَوْلُ بَعْضِهِمُ التَّكْلِيفِيُّ وَلَمْ يُنْكَرْ فَإِجْمَاعٌ خِلافًا لِلشَّافِعِيِّ.

وَقِيلَ: حُجَّةٌ لَا إِجْمَاعٌ، وَقِيلَ: فِي الْفُتْيَا لَا الْحُكْمِ، وَقِيلَ: هُمَا بِشَرْطِ انْقِرَاضِ الْعَصْرِ، وَقِيلَ: بِشَرْطِ إِفَادَةِ الْقَرَائِنِ الْعِلْمَ بِالرِّضَا.

هذه المسألة يقال لها: الإجماع السكوتي، فإذا ما وجد قول فقهي من أحد علماء الشريعة في عصر من العصور وانتشر قوله وعرف وظهر ولم يوجد له مخالف فهل يكون هذا إجماعاً وحجة شرعية يجب العمل به أو لا؟

ومن هنا قسم أهل العلم الإجماع إلي نوعين:

النوع الأول: الإجماع الصريح، وهو إجماع الكل بأن يوجد القول من جميع الفقهاء.

النوع الثاني: الإجماع السكوتي: بأن يوجد قول من البعض ويسكت الباقون.

والإجماع السكوتي لا يقتصر حكمه على زمن الصحابة بل الخلاف في الإجماع السكوتي يشمل جميع العصور.

فقول المؤلف هنا: إذا اشتهر في الصحابة قول: ليس قصراً للمسألة على زمن الصحابة بل هذه المسألة تشمل جميع العصور، وقد اختلف أهل العلم في الإجماع السكوتي هل يعد حجة أو لا؟ على أقوال متعددة:

القول الأول: قول الجماهير بأن الإجماع السكوتي حجة واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن النصوص قد دلت على أنه لابد في كل زمان من قائم

لَنَا: يَمْتَنِعُ عَادَةً السُّكُوتُ عَنْ إِظْهَارِ الْخِلَافِ، لَا سِيَّمَا مِنَ الصَّحَابَةِ الْمُجَاهِدِينَ فِي الْحَقِّ الَّذِينَ لَا يَخَافُونَ فِيهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ.

قَالُوا: يَحْتَمِلُ سُكُوتُهُ النَّظَرَ، وَالتَّقِيَّةَ، وَالتَّصْوِيبَ، وَالتَّأْخِيرَ لِمَصْلَحَةٍ، أَوْ ظَنَّ إِنْكَارِ غَيْرِهِ، أَوْ خَوْفَ عَدَمِ الِالْتِفَاتِ إِلَيْهِ، فَحَمْلُهُ عَلَى الرِّضَا تَحَكُّمٌ.

لله بالحجة مظهر لحكم الله كما في قول النبي ﷺ: «**لا تزال من طائفة من أمتي على الحق ظاهرين**»[1] بمعنى أنهم مظهرون الحق.

الدليل الثاني: إنه في العادة يمتنع أن يكون هناك فقيه يخالف في مسألة فقهية ثم لا يظهر هذا الخلاف خصوصاً من علماء الشريعة فإنهم هم الذين يجاهدون في الحق ولا يخافون في الله لومة لائم.

الدليل الثالث: قالوا: يلزم من عدم الاحتجاج بالإجماع السكوتي أن نبطل حجية الإجماع ونقول بأن الإجماع ليس بحجة وذلك أن اتفاق الكل بعيد ومن ثم لا يمكن أن نعمل دلالة النصوص بحجية الإجماع إلا بأن نقول: إن الإجماع السكوتي حجة.

القول الثاني: أن الإجماع السكوتي ليس بحجة، وهذا هو قول الإمام الشافعي وهو المشهور من مذهب الشافعية، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: إن الساكت يحتمل أن يكون سكوته للرغبة في إتمام ضبط المسألة لأن يتوصل إلى حكم الله فيها بحثاً عن الحق وقد يسكت بسبب الخوف ممن هو أكبر منه، وقد يكون ساكتاً عن إظهار القول المخالف لظنه أن جميع المجتهدين مصيبون كما في أحد قول الأصوليين: (أن كل مجتهد مصيب)، ويحتمل أن يكون قد أخر

---

(١) سبق تخريجه ص(

قُلْنَا: كُلُّ ذَلِكَ إِذَا قُوبِلَ بِظَاهِرِ حَالِهِمْ لَمْ يَنْهَضْ، وَلِأَنَّهُ يُفْضِي إِلَى خُلُوِّ الْعَصْرِ عَنْ قَائِمٍ بِحُجَّةٍ، وَلِأَنَّ غَالِبَ الْإِجْمَاعَاتِ كَذَا، إِذِ الْعِلْمُ بِتَصْرِيحِ الْكُلِّ بِحُكْمٍ وَاحِدٍ فِي وَاقِعَةٍ وَاحِدَةٍ مُتَعَذِّرٌ.

إظهار قوله من أجل مصلحة من المصالح، أو يحتمل أنه لم يظهر قوله لأنه ظن أن غيره قد أظهر إنكاره، ويحتمل أن يكون عدم إظهاره لقوله لأنه يخشى من ألا يلتفت إليه الناس. فإذا وجدت هذه الاحتمالات فلا يصح لكم أن تحملوا السكوت من العالم على أنه قد رضي بذلك الحكم ولا يوجد له مخالفة لهم.

وأجيب عن هذا بأن هذه الاحتمالات بعيدة عن حال علماء الشريعة، وذلك لأن علماء الشريعة قد أوجب الله عليهم إظهار ما يرونه صحيحاً، كما أجيب بأن مثل الصحابة يبعد أن يكون سكوتهم خوفاً، أو لظن أن أقوالهم لا يلتفت إليها، وأما القول بأن كل مجتهد مصيب، فهذا قول حادث لم ينشأ في عصر الصحابة ولا في عصر التابعين ومن ثم لا يصح حمل أقوال الصحابة على قول لم ينشأ إلا بعدهم. وهناك أقوال أخرى.

القول الثالث: أن الإجماع السكوتي يعتبر حجة لكنه ليس إجماعاً.

القول الرابع: أنه حجة إذا كان من الفتيا، أما في القضاء فإن قول القاضي لا يثبت به إجماع سكوتي فإن القاضي يحكم بناء على اجتهاده.

القول الخامس: أن الإجماع السكوتي حجة بشرط انقراض العصر.

القول السادس: أنه حجة بشرط وجود آراء تدل على أن الساكتين قد وافقوا المتكلمين بالحكم في تلك المسألة.

وكما تقدم أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع تدل على أنه لا بد في كل

....

عصر من قائم لله بالحجة مظهر له، ومن ثم يكون الإجماع السكوتي حجة لأنه لابد أن يوجد في كل عصر من يظهر الحق والصواب كما أخبر النبي ﷺ.

وبذلك يتبين لنا أن القول القائل بحجة الإجماع السكوتي وكونه إجماعاً يلزم العمل به، أصوب وأقوى.

السَّابِعَةُ: إِذَا اخْتَلَفُوا عَلَى قَوْلَيْنِ، امْتَنَعَ إِحْدَاثُ ثَالِثٍ خِلاَفًا لِبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ وَالظَّاهِرِيَّةِ.

لَنَا: هُوَ مُخَالَفَةُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَنِسْبَةٌ لِلأُمَّةِ إِلَى تَضْيِيعِ الْحَقِّ.

قَالُوا: لَمْ يُصَرِّحُوا بِتَحْرِيمِ الثَّالِثِ، فَجَازَ كَمَا لَوْ عُلِّلَ أَوِ اسْتُدِلَّ بِغَيْرِ .....

هذه المسألة متعلقة بإحداث أقوال جديدة لم تكن موجودة في العصور السابقة، لو وجد في مسألة فقهية خمسة أقوال قيل بها في الزمن الماضي فجاء في عصرنا الحاضر فقيه وقال بقول غير الأقوال الخمسة السابقة، فإنه حينئذ يكون قد أحدث قولاً جديداً. فهل يجوز إحداث قول جديد في مسألة لم يقل به من سبق أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: وهو مذهب جمهور أهل العلم بأنه لا يجوز إحداث قول جديد، واستدلوا على ذلك بأن الله تعالى قال: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] قالوا: ومن أحدث قولاً جديداً فإنه قد اتبع غير سبيل المؤمنين فهو متهدد بالعقوبة المذكورة.

واستدلوا ثانياً بأنه يلزم من اختلاف السابقين على قولين أن الحق منحصر في قولين لأن الحديث قد دل عليه: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين**» ومن ثم فإن كل قول جديد قول باطل وليس بالحق.

القول الثاني: أنه يجوز إحداث قول ثالث في المسائل الخلافية وهذا منسوب لبعض الحنفية والظاهرية واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قالوا: أن أهل الإجماع لم يصرحوا بتحريم القول الثالث

عِلَّتِهِمْ وَدَلِيلِهِمْ، وَكَمَا لَوْ نَفَى بَعْضٌ فِي مَسْأَلَتَيْنِ وَأَثْبَتَ بَعْضٌ، فَنَفَى الثَّالِثُ فِي إِحْدَاهُمَا وَأَثْبَتَ فِي الْأُخْرَى.

قُلْنَا: وَسَكَتُوا عَنِ الثَّانِي، وَلَمْ يَجُزْ إِحْدَاثُهُ، وَالْعِلَّةُ وَالدَّلِيلُ يَجُوزُ تَعَدُّدُهُمَا وَلَمْ يَتَعَبَّدُوا بِهِ، وَالْوَاحِدُ مِنْهُمَا يَكْفِي،

في المسألة، ومن ثم يكون القول الثالث جائزاً ويجوز اختياره.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن قيل: إن أهل الزمان الأول سكتوا عن القول الثالث ولم يقولوا به فدل ذلك على أنهم يحرمونه لأنه لو كان حقاً عندهم لقالوا به، فلما لم يوجد أحد يقول بذلك القول دل ذلك على أنهم يتفقون على أن هذا القول ليس حقاً.

الدليل الثاني: قالوا: يجوز إحداث استدلال جديد وعلة جديدة فإذا جاز استحداث هذه الأشياء التي لم توجد في الزمان الأول فليجز إحداث قول جديد في المسألة.

وأجيب عن هذا بأن الأقوال تغاير العلل والأدلة، لأن المسألة لا يوجد فيها إلا قول واحد هو الحق وإنما في الأدلة يمكن أن يوجد في المسألة العديد من الأدلة ومن ثم جاز استحداث علة جديدة ودليل جديد، ولم يجز إحداث قول جديد، ثم **إن الواحد من هذه الأدلة يكفي؛ على أن الدليل والعلة ليسا جديدين ولا يحدثهما المتأخرون، بل هما موجودان في الزمن الأول، وإنما تأخر** معرفة الناس بهما.

الدليل الثالث لهم: قال عنه المؤلف: وكما لو نفي بعضه في مسألتين وأثبت بعض، فنفى الثالث في إحداهما وأثبت في الأخرى: عندنا مثلاً مسألة انتقاض الوضوء بسبب أكل لحم الجزور، قال أحمد: ينتقض الوضوء بذلك.

وَالنَّافِي فِي إِحْدَى الْمَسْأَلَتَيْنِ دُونَ الْأُخْرَى لَمْ يَخْرُجْ عَنْ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَمِنْ ثَمَّ جَازَ انْقِسَامُ الْأُمَّةِ إِلَى فِرْقَتَيْنِ تُصِيبُ كُلُّ وَاحِدَةٍ فِي إِحْدَى الْمَسْأَلَتَيْنِ وَتُخْطِئُ فِي الْأُخْرَى عَلَى الْأَصَحِّ فِيهِ، إِذِ الْمُمْتَنِعُ خَطَأُ الْجَمِيعِ فِي كِلْتَيْهِمَا لَا فِي بَعْضٍ بِالتَّرْكِيبِ.

وقال الجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة: لا ينتقض الوضوء بذلك.

وعندنا مسألة أخرى وهي مسألة انتقاض الوضوء بالضحك في الصلاة، قال أبو حنيفة: ينتقض الوضوء بذلك ويلزمه أن يعيد الوضوء.

وقال الجمهور: لا ينتقض الوضوء بذلك. إذن عندنا في مذهب أحمد ينتقض في إحدى المسألتين في أكل لحم الجزور ولا ينتقض بسبب الضحك.

لو جاءنا فقيه واختار الإثبات في جميع المسألتين لانتقاض الوضوء فيهما أو النفي في جميع المسألتين، هل يكون قد أحدث قولاً جديداً أم لا؟

قالوا بأنه قد أحدث قولاً جديداً ومع ذلك لا حرج عليه، كذلك لو أحدث قولاً جديداً في مسألة واحدة

وأجيب عن هذا بأن المسألتين مختلفتان ففي المسألة الأولى لم يأت بقول جديد، وفي المسألة الثانية لم يأت بقول جديد، وإنما اختار في المسألة الأولى قول أحمد، وفي الثانية قول أبي حنيفة فلا يعد قد أحدث قولاً جديداً.

قال المؤلف: والنافي في المسألتين لم يحدث قولاً جديداً ولم يتبع سبيل غير المؤمنين: ويدل على هذا أنه يمكن أن تنقسم الأمة إلى فرقتين تصيب كل واحدة في إحدى المسألتين وتخطئ في الأخرى، إذا قال الإنسان بالإثبات في الأولى والنفي في الثانية فإنه لا يعد قد أتى بقول جديد لأن أدلة الإجماع تدل على أن الخطأ لا يمكن أن تتفق عليه الأمة لكنها لم تمنع من خطأ الإنسان في أحد المسألتين والصواب في الأخرى.

وَقِيلَ: إِنْ رَفَعَ الثَّالِثُ الْإِجْمَاعَ امْتَنَعَ، وَإِلَّا فَلَا، وَهُوَ أَوْلَى.

القول الثالث في المسألة: أن ننظر إلى القول الجديد إن كان يرفع الخلاف السابق فإنه حينئذ يمتنع ولا يجوز، وإن كان لا يمنع انحصار الحق في القولين فإنه يجوز، وقد اختاره المؤلف؛ لكن ظواهر النصوص تدل على رجحان القول الأول لأن النصوص قد دلت على أنه لا يمكن أن يوجد زمان ليس فيه قائم لله بحجة.

الثَّامِنَةُ: اتِّفَاقُ التَّابِعِينَ عَلَى أَحَدِ قَوْلَيِ الصَّحَابَةِ إِجْمَاعٌ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ وَالْحَنَفِيَّةِ خِلاَفًا لِلْقَاضِي وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

لَنَا: سَبِيلُ مُؤْمِنِي عَصْرٍ فَيَنْهَضُ السَّمْعِيُّ، ....

هذه المسألة يقال لها: مسألة الاتفاق بعد الخلاف.

فإذا كان هناك اختلاف في الصحابة على قولين ثم وجد في عصر التابعين اتفاق فهل يعد إجماعاً أو لا؟

مثال ذلك: المرأة التي توفي عنها زوجها وهي حامل اختلف الصحابة في عدتها فقال طائفة: تعتد بوضع الحمل ولو وضعته بعد ساعة، وقال طائفة من الصحابة: تعتد بأطول الأجلين. فننظر هل الأبعد هو أربعة أشهر وعشرة أيام أم الأبعد هو وضع الحمل، ثم في العصر الثاني وقع الاتفاق على أن المرأة الحامل إذا توفي عنها زوجها تعتد بوضع الحمل سواء خالف الأجل الأول أولم يخالفه ولو بعد ساعة من وفاة الزوج.

فهذا القول الثاني الذي اتفق عليه أهل الزمان الثاني هل يعد إجماعاً ولا يجوز لنا أن نخالفه أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك علي قولين:

القول الأول: بأنه يعد إجماعاً وهو مذهب الجمهور ومنهم الحنفية وكثير من الحنابلة، يستدل على ذلك بأن قالوا إن النبي ﷺ قال: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» ولم يفرق بين الإجماع الذي لم يسبقه خلاف وبين الذي سبقه خلاف.

* **قوله:لنا سبيل مؤمني عصر**: يعني أن الاتفاق في الزمان الثاني هو سبيل مؤمني العصر الثاني فحينئذ ينهض السمعي، يعني تكون الأدلة السمعية الدالة على حجية الإجماع شاملة لهذه المسألة.

كَاتِّفَاقِ الصَّحَابَةِ عَلَى أَحَدِ قَوْلَيْهِمْ.

قَالُوا: فُتْيَا بَعْضِ الْأُمَّةِ، وَلَا يَبْطُلُ مَذْهَبُ الْمَيِّتِ بِمَوْتِهِ.

قُلْنَا: يَلْزَمُ اخْتِصَاصُ الْإِجْمَاعِ بِالصَّحَابَةِ كَقَوْلِ دَاوُدَ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِاتِّفَاقٍ.

قال: كاتفاق الصحابة على أحد قوليهم: يعني لو وجد خلاف بين الصحابة، أحدهم يقول بالجواز، والآخر يقول بالمنع، فتناقشوا فعاد القائلون بالمنع إلي القائلين بالجواز، فهذا جائز ويكون إجماعاً وهو الأرجح، فإذا جاز ذلك في الزمان الأول في زمان واحد فيجوز في أزمنة متعددة.

القول الثاني: أن الإجماع بعد الخلاف لا يعد إجماعاً صحيحاً وهذا هو قول بعض الشافعية، واختيار القاضي أبي يعلي، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: إن هذا القول الجديد الذي اتفقوا عليه هو فتيا لبعض الأمة وليس لجميعها، ومن ثم لا تشمله النصوص الدالة على حجية الإجماع.

وأجيب عن هذا بأنه يلزم على هذا الاستدلال أنه لا يكون هناك إجماع إلا في عصر الصحابة فقط كما قاله داود فيما سبق، وقد بينا بطلان هذا القول.

واستدلوا ثانياً بأن قالوا: يلزم على قولكم اعتبار قول أهل الزمان الثاني إجماعاً أن نقول بأن مذهب الميت يموت بموته، لكن مذهب الميت يبقى.

وأجيب عن هذا بأن الحي يكون قوله حجة خصوصاً إذا كان من أهل الاجتهاد، أما الميت فإن أهل العلم قد اختلفوا في حجية قوله بعد موته إذا كان من المجتهدين، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يصح الاستدلال بقول منسوب إليه بعد وفاته.

وبهذا يظهر أن اتفاق أهل الزمان الثاني على قول من أقوال أهل الزمان

....

الأول يعتبر إجماعاً، فالإجماع المسبوق بالخلاف هو من الحجج الشرعية ويدل عليه عموم النصوص الدالة على حجية الإجماع كما في حديث:«لا تجتمع أمتي على ضلالة» وقوله:«لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين» مما يدل على أنه لابد في كل زمان من قائل بالحق مظهر لقوله.

التَّاسِعَةُ: اتِّفَاقُ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ لَيْسَ إِجْمَاعًا؛ وَكَذَا أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَأَوْلَى.

وَالْخِلَافُ عَنْ أَحْمَدَ فِيهِمَا يُفِيدُ أَنَّهُ حُجَّةٌ.

وَإِجْمَاعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ خِلَافًا لِمَالِكٍ.

هذا الفصل معقود في مسائل الإجماع الخاصة ونبحث فيه عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: اتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ ﷺ هل يعد إجماعاً أو لا؟

وقع فيه خلاف ومذهب أحمد أنه يعد حجه ولا يعد إجماعاً لقول النبي ﷺ: «**عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ**»(١) ولقوله ﷺ: «**اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ من بَعْدِي وَأَشَارَ إلى أبي بَكْرٍ وَعُمَرَ**»(٢)

المسألة الثانية: إجماع أهل المدينة هل يعد إجماعاً يجب العمل به؟

المراد بالمدينة: المدينة النبوية والمراد بأهلها: ساكنوها، وإجماع أهل المدينة يشترط لحجيته عند من يقول بحجيته شروط:

الشرط الأول: أن يكون من أهل القرون الثلاثة المفضلة أما اتفاق من بعدهم فإنه لا يعد إجماعاً.

الشرط الثاني: ألا يوجد مخالفة من بعضهم.

إجماع أهل المدينة اختلف أهل العلم فيه على قولين: فذهب الإمام مالك إلى أنه حجه، قال: لأن أهل المدينة أعرف بالأحكام الشرعية وأقرب إلى

---

(١) أخرجه أبو داود(٤٧٠٦) والترمذي(٢٦٧٦) وابن ماجه(٤٦).

(٢) أخرجه الترمذي(٣٦٦٣) وابن ماجه(٩٧).

لَنَا: الْعِصْمَةُ لِلأُمَّةِ لَا لِلْبَعْضِ وَلَا لِلْمَكَانِ.

قَالَ: يَمْتَنِعُ اتِّفَاقُ الْجَمِّ الْغَفِيرِ مِنْ أَهْلِ الِاجْتِهَادِ عَلَى الْخَطَأِ عَادَةً.

قُلْنَا: بَاقِي الْأُمَّةِ أَكْثَرُ، فَالتَّمَسُّكُ بِهَذَا فِي حَقِّهِمْ أَوْلَى.

معرفة مواطن التنزيل.

القول الثاني: أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة، وهذا مذهب جماهير أهل العلم، قالوا بأن الأدلة الدالة على حجية الإجماع تشترط أن يكون إجماع جميع الأمة ولم تدل على حجية إجماع أهل المدينة فقط، واستدلوا بأن العصمة تكون بالأمة، وأما الأمكنة والأزمنة فإنها لا تكون دليلاً على عصمة.

احتج المالكية على حجية إجماع أهل المدينة فقالوا: إن أهل المدينة كثر وعلماؤهم كثير، ولذلك يبعد في العادة أن يقع الخطأ من جميعهم.

وأجيب عن هذا بأنه يمكن أن يعارض بأن يقال: المجتهدون في بقية الأمة أكثر من المجتهدين في المدينة، فعلى قولكم يلزم أن يكون قول الآخرين بأن العلماء من أهل الأرض حجة ولو خالفهم أهل المدينة، وهذا لا يمكن أن يقروا به.

وَلَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ بِأَهْلِ الْبَيْتِ وَحْدَهُمْ، خِلَافًا لِلشِّيعَةِ.

لَنَا: مَا سَبَقَ.

قَالُوا: الْخَطَأُ رِجْسٌ، وَالرِّجْسُ مَنْفِيٌّ عَنْهُمْ.

قُلْنَا: الْآيَةُ وَرَدَتْ فِي نِسَاءِ النَّبِيِّ ﷺ؛ ثُمَّ الرِّجْسُ: الْكُفْرُ، أَوِ الْعَذَابُ، أَوِ النَّجَاسَةُ، وَالْخَطَأُ الِاجْتِهَادِيُّ لَيْسَ وَاحِدًا مِنْهَا؛ ثُمَّ الرِّجْسُ مُفْرَدًا حُلِّيَ بِاللَّامِ وَهُوَ غَيْرُ مُسْتَغْرِقٍ.

المسألة الأخيرة: إجماع أهل البيت: إذا اتفق أهل بيت النبي ﷺ على شيء فهل يكون اتفاقهم إجماعاً شرعياً أم لا؟

الجمهور يقولون بأنه لا يعد إجماعاً لأن النصوص الدالة على حجية إجماع الأمة تشترط أن يكون الاتفاق من الجميع ولم يوجد اتفاق من الجميع.

وخالف في ذلك الشيعة،حسبما نسب المؤلف إليهم فذكر أنهم يقولون: إن إجماع أهل البيت إجماع يحتج به.

استدل المخالفون بأدلة منها:

أولاً: أنهم قالوا: إن الخطأ رجس وأهل البيت منزهون عن الرجس قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]. لذا فهم لا يخطئون فيكون قولهم حجة لعدم ورود الخطأ عليه.

وأجيب عن هذا بأن الآية وردت أصالة في نساء النبي ﷺ فإذا كانت في نساء النبي ﷺ،فأنتم يا أيها المخالفون تقولون بأن نساء بيت النبوة لا يعتد بأقوالهن، فكيف تترك صورة السبب القطعية.

وأجيب بجواب آخر بأن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ﴾ المراد بالرجس: هو الشرك والنجاسة وغيره، وأما الخطأ المعفو عنه

قَالُوا: «كِتَابُ الله وَعِتْرَتِي»(١).

قُلْنَا: الْمُعَلَّقُ عَلَى شَيْئَيْنِ لَا يُوجَدُ بِأَحَدِهِمَا، وَالْكِتَابُ يَمْنَعُ مَا ذَكَرْتُمْ؛ ثُمَّ الْعِتْرَةُ لَا تَخْتَصُّ بِأَهْلِ الْبَيْتِ.

فليس من الرجس.

ثانياً: استدلوا بما ورد في صحيح مسلم من حديث زيد بن أرقم ﷺ بأن النبي ﷺ قال: «**إني تارك فيكم ثقلين أحدهما: كتاب الله لن تضلوا ما إن تمسكتم به، وثانيهما: عترتي أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي**»(١) قالوا: فدل هذا على أن إجماع أهل البيت يعد حجة.

وأجيب عن هذا بجوابين:

الجواب الأول: أن الهداية في الحديث معلقة بأمرين كتاب الله وعترته ﷺ فلا يصح لكم أن تحتجوا بأقوال أهل البيت إذا لم يكن هناك ما يدل عليها من الكتاب.

الجواب الثاني: إن قوله ﷺ: «وعترتي» لا يختص بأهل البيت وحدهم بل يشمل أتباعه ﷺ.

وهناك جواب ثالث أقوى من هذين الجوابين: وهو أنه في الحديث قال: أحدهما: كتاب الله ثم رغب فيه وحث عليه، وقال: إنكم لن تضلوا ما إن تمسكتم به، فدل هذا على حجية الكتاب، ثم قال: والثاني: أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، ولم يورد ما يدل على أن أهل البيت يحتج بأقوالهم.

---

(١) أخرجه مسلم(٢٤٠٨).

....

إذا تقرر هذا فإن ما حكاه المؤلف من مذهب الشيعة حكاية خاطئة؛لأن الشيعة يقولون:إن قول الواحد من أهل البيت يعتبر حجة، لأنهم يقولون: إن أهل البيت معصومون من الخطأ، ولم يشترطوا في حجية قول الواحد من أهل البيت اتفاق جميع أهل البيت على قوله؛ ولذلك فإن الظاهر رجحان قول الجمهور بأنه لا يصح الاستدلال بإجماع أهل البيت لعدم تحديد المراد بهذه الحجة، ولعدم تحديد الدليل الذي يدل على حجية قولهم.

الْعَاشِرَةُ: لَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ إِلَّا عَنْ مُسْتَنَدٍ قِيَاسٍ أَوْ غَيْرِهِ، وَقِيلَ: لَا يُتَصَوَّرُ عَنْ قِيَاسٍ، وَقِيلَ: يُتَصَوَّرُ، وَلَيْسَ بِحُجَّةٍ.

لَنَا: لَا يَمْتَنِعُ مَعَ مَدَارِكِ الظَّنِّ كَإِلْحَاقِ النَّبِيذِ بِالْخَمْرِ فِي التَّحْرِيمِ.

قَالُوا: الْقِيَاسُ مُخْتَلَفٌ فِيهِ وَلَا إِجْمَاعَ مَعَ الْخِلَافِ

قُلْنَا: نَفْرِضُهُ قَبْلَ الْخِلَافِ فِيهِ، أَوْ يَسْتَنِدُ الْمُخَالِفُ فِيهِ إِلَى مَدْرَكٍ لَا يَعْتَقِدُهُ قِيَاسًا، أَوْ يَظُنُّ الْقِيَاسَ غَيْرَ قِيَاسٍ كَالْعَكْسِ.

هذه المسألة في مستند الإجماع لأنه لابد في الإجماع أن يكون له دليل يستند عليه، وما لم يوجد له دليل يستند عليه فإنه لا يعد إجماعاً شرعياً، لكن قد يجمعون على شيء ولا يصلنا الدليل أولا يصل إلينا إلا بطريق ضعيف وحينئذ نقول بحجيته، لأنهم استندوا أصالة إلى دليل شرعي فإذا استدلوا بآية من القرآن أو بحديث فلا إشكال في ذلك.

لكن هل يمكن أن يبنى الإجماع على الأقيسة أو يبنى الإجماع على أدلة اجتهادية دون أن يكون لها أصل من الكتاب والسنة؟

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن الإجماع المستند إلى قياس ليس بحجة ولا يعتبر به.

القول الثاني: أن الإجماع المبني على اجتهاد أو قياس يعتبر حجة.

القول الثالث: أنه أصلاً لا يتصور وقوع إجماع يستند إلى دليل قياسي.

وأشهر الأقوال في هذه المسألة قولان:

القول الأول: أنه يجوز استناد الإجماع إلى دليل قياسي، وهذا مذهب الجمهور واستدلوا عليه بأدلة منها:

قَالُوا: ظَنِّيٌّ، فَلاَ يُثْبِتُ أَصْلاً أَقْوَى مِنْهُ.

قُلْنَا: بَاطِلٌ بِالْعُمُومِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَإِذَا تُصُوِّرَ كَانَ حُجَّةً بِأَدِلَّةِ الْإِجْمَاعِ.

الدليل الأول: أن النصوص الواردة بحجية الإجماع أدلة عامة لا تفرق بين الإجماع إلى قياس أو دليل نصي.

الدليل الثاني: قالوا: لا يمتنع أن يكون هناك اتفاق مبني على دليل ظني مثل القياس ونحوه.

القول الثاني: أن الإجماع لا يمكن أن ينعقد مستنداً على قياس، قال به طائفة من الفقهاء واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدليل الأول: أن القياس وقع فيه اختلاف لأن الظاهرية يرون عدم حجيته فلا يصح أن نبني الاتفاق والإجماع على أمر مختلف فيه.

وأجيب بإمكانية أن يكون ذلك في المسائل التي حدثت في الزمان الأول حيث لم يوجد اختلاف في القياس لأن القياس اختلف فيه في القرن الثالث من الظاهرية ونحوهم، فقد يكون هناك اتفاق مبني على قياس قبل وجود المخالف، ويمكن أن يوجد إجماع يقوم بعض المجمعين ببناء قولهم على قياس ويكون هناك طائفة لا يرون حجية القياس لكنهم يبنون الحكم في هذه المسألة على دليل آخر.

الدليل الثاني: قالوا: القياس ظني فلا يصح أن نبني الإجماع القطعي على ما هو ظني.

وأجيب عن هذا بأنه قد وقع الاتفاق على إمكانية بناء الإجماع على خبر الواحد، وخبر الواحد يعتبر ظنياً فإذا كان الإجماع يبنيه كثير من الفقهاء على خبر الواحد وهو ظني عندهم ويعتبر حجة ظنية فهكذا الإجماع المبني على القياس.

وبذلك يظهر أن الصواب جواز استناد الإجماع إلى قياس أو علة ونحوه.

خَاتِمَةٌ:

الْإِجْمَاعُ إِمَّا نُطْقِيٌّ مِنَ الْكُلِّ، أَوْ سُكُوتِيٌّ، وَكِلَاهُمَا تَوَاتُرٌ، أَوْ آحَادٌ، وَالْكُلُّ حُجَّةٌ، وَمَرَاتِبُهَا مُتَفَاوِتَةٌ.

فَأَقْوَاهَا: النُّطْقِيُّ تَوَاتُرًا، ثُمَّ آحَادًا، ثُمَّ السُّكُوتِيُّ كَذَلِكَ فِيهِمَا.

وَقِيلَ: لَا يَثْبُتُ الْإِجْمَاعُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، لِأَنَّهُ ظَنِّيٌّ، فَلَا يُثْبِتُ قَاطِعًا.

هذا الفصل فيه عدد من المسائل:

المسألة الأولى: في أنواع الإجماع،الإجماع ينقسم إلي: نطقي وإلى سكوتي، وتقدم هذا.

وينقسم إلى إجماع عملي وإلى إجماع قولي.

والإجماع العملي هو: أن يعملوا جميعاً بعمل فيدل ذلك على جوازه وقد يكون هناك إجماع قولي بأن يتكلم جميع الفقهاء بقول فيكون إجماعاً.

وكذلك يمكن تقسيم الإجماع بحسب دليله إلى: إجماع متواتر منقول بالتواتر، وإجماع آحاد وكل هذه الأنواع من الإجماع يعتبر حجة شرعية ويجب العمل به، لكنها متفاوتة في الرتب.

فأقوى هذه الأنواع الإجماع النطقي المنقول بالتواتر، ثم الإجماع النطقي المنقول بالآحاد، ثم السكوتي المنقول بالتواتر، ثم السكوتي المنقول بالآحاد، هذه الأنواع المتفق عليها في الجملة.

المسألة الثانية: في الإجماع المنقول بخبر الواحد.

قالت طائفة: الإجماع المنقول بخبر الواحد يعد حجة شرعية ولا يثبت وقوع الإجماع به، قالوا: لأن خبر الواحد ظني لا يصح لنا أن نثبت القطعي الذي هو الإجماع بالخبر الظني.

لَنَا: نَقْلُ الْخَبَرِ الظَّنِّيِّ مُوجِبٌ لِلْعَمَلِ، فَنَقْلُ الْإِجْمَاعِ الْقَطْعِيِّ أَوْلَى، وَلِأَنَّ الظَّنَّ مُتَّبَعٌ فِي الشَّرْعِ، وَهُوَ حَاصِلٌ بِمَا ذَكَرْنَا، ثُمَّ مُسْتَنَدُ الْإِجْمَاعِ بِالْجُمْلَةِ ظَنِّيٌّ، إِذْ هُوَ ظَوَاهِرُ النَّصِّ.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأدلة منها:

أن خبر الواحد قطعي ثابت في حجيته لأن الأدلة الدالة على حجية خبر الواحد قطعية.

ومنها أن خبر الواحد قد يكون قطعياً ومن ثم لا يبعد أن يكون صالحاً لنقل الإجماع.

ومنها أنه لا مانع من نقل القطعي بواسطة الظني فلا يمتنع أن ننقل الإجماع القطعي بواسطة خبر الواحد فيكون إجماع مظنوناً،كما أن كلام النبي ﷺ حجة قطعية وقد ينقل بخبر الواحد.

وذهب جمهور أهل العلم إلى أن الإجماع المنقول بخبر الواحد يعد حجة ويعد إجماعاً صحيحاً واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة منها:

أن الأحاديث المنقولة بواسطة الآحاد تعد حجة يجب العمل بها، فهكذا الإجماع المنقول بخير الواحد.

الدليل الثاني للجمهور: أن خبر الواحد مفيد للظن فإذا نقل الإجماع بخبر الواحد أفادنا ذلك الظن بوقوع الاتفاق، والظن معمول به في الشرع في عدد من المواطن.

أجاب المؤلف بجواب ثالث عن هذا الاستدلال، فقال: الإجماع ليس قطعياً بل هو ظني ومن ثم لا مانع من نقلة بواسطة خبر الآحاد.

وَيَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِالْإِجْمَاعِ فِيمَا لَا تَتَوَقَّفُ صِحَّةُ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ. وَفِي الدُّنْيَوِيَّةِ كَالْآرَاءِ فِي الْحُرُوبِ خِلَافٌ.

واستدل المؤلف على أن الإجماع ظني بما يأتي:

قال: إن الأدلة الدالة على حجية الإجماع ليست قطعية ومن ثم لا يمتنع أن ننقل الإجماع بواسطة خبر الآحاد.

وهذا الجواب ليس بصحيح، فإن حجية الإجماع ثابتة قطعاً وإن لم يكن آحاد الأدلة قطعياً، لكن أدلة حجية الإجماع بمجموعها تعتبر قطعية لاتفاقها على معنى واحد وهو حجية الإجماع.

المسألة الثالثة: ما هي المسائل التي يصح لنا أن نستدل بالإجماع فيها والمسائل التي لا يصح لنا أن نستدل بالإجماع فيها؟

قال: لا يصح التمسك بالإجماع فيما توقف صحة الإجماع عليه:يعني لا يصح أن تقول: الإجماع حجة لوقوع الاتفاق على حجيته إذ لا يصح أن تستدل بشيء على نفسه فهذا لا يصح.

لكن الإجماع في الأمور الدنيوية هل يعد إجماعاً ويجب العمل به أو لا؟

وقع اختلاف في ذلك، فقالت طائفة بأن الإجماع في الأمور الدنيوية حجة يجب العمل به لقوله ﷺ:«**لا تجتمع أمتي على ضلالة**».

وقال آخرون: أنه لا يعد حجة لأن المقصود هو الأحكام الشرعية في الأمور الدينية لا في الأمور الدنيوية.

القول الثالث: قالوا: ننظر إن كانت هذه الأمور الدنيوية فيها حكم شرعي فاتفاق الأمة على هذا الحكم الشرعي يكون حجة وإجماعاً وأما إن وقع

وَفِي أَقَلِّ مَا قِيلَ كَدِيَةِ الْكِتَابِيِّ الثُّلُثُ بِهِ وَبِالِاسْتِصْحَابِ لَا بِهِ فَقَطْ، إِذِ الْأَقَلُّ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ دُونَ نَفْيِ الزِّيَادَةِ.

اتفاقهم على أمر ليس فيه حكم شرعي فلا يعد إجماعاً؛ ولعل هذا القول أقوى.

والأمور الدنيوية المتفق عليها على نوعين:

النوع الأول: ما اتفقوا على حكمه الشرعي فيكون اتفاقهم حجة ويكون إجماعاً يجب العمل به.

النوع الثاني: ما اتفقوا فيه في الأمور الدنيوية وليس بحكم شرعي مثل كوننا نتفق على لبس ثوب أبيض فهل هذا يدل على وجوب لبسه؟ قلنا: لا يدل على وجوب لبسه لأنهم لم يتفقوا على حكم شرعي.

المسألة الرابعة: هي مسألة أقل ما قيل هل يعتبر حجة شرعية أو يعتبر إجماعاً أو لا؟

فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن أقل ما قيل يعتبر إجماعاً وهذا قول الشافعية.

القول الثاني:أنه لا يعد إجماعاً ولا حجة،قال به بعض الحنابلة والحنفية.

القول الثالث: أن أقل ما قيل يعتبر حجة شرعية لكنه ليس إجماعاً، وهذا قول جمهور أهل العلم، بل قد حكي وقوع الاتفاق عليه.

ونلاحظ أن الأقل محل اتفاق، ومن ثم فهذا المقدار وهو الأقل متفق عليه لكن فيه معنى آخر وهو نفي الزيادة عن الأقل، ونفي الزيادة إنما نأخذها من دليل الاستصحاب لأن الأصل عدم وجوب شيء من الواجبات.

ومثل المؤلف في هذه المسألة بدية أهل الكتاب من اليهود والنصارى

وقد اختلف أهل العلم فيها علي ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الكتابي له دية كاملة مثل المسلم وهذا قول الحنفية.

القول الثاني: أن دية الكتابي على النصف من دية المسلم، وهذا قول مالك وأحمد.

القول الثالث: أن دية الكتابي على الثلث من دية المسلم وهذا مذهب الشافعية.

فهم اتفقوا على الثلث واختلفوا فيما زاد على الثلث، والأصل أن الذمم بريئة فنتمسك باستصحاب هذا الأصل على نفي إيجاب الزيادة على الثلث.

إذا تقرر هذا فإن هذه المسألة ينبغي أن لا يقال لها: أقل ما قيل؛ لكن يقال لها: الاستدلال بالقدر المشترك بين الأقوال، لأن هناك مسائل يحصل القدر المشترك فيها على الأكثر. مثالها:كم مسافة السفر التي يجوز القصر فيها اختلف أهل العلم في هذا على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يقول مسيرة أربعين كيلو،مسيرة يوم وليلة.

القول الثاني: يقول مسيرة ثمانين كيلو وهو مذهب الشافعي وأحمد.

القول الثالث: يقول مسيرة ثلاث ليالٍ كما هو مذهب أبي حنيفة.

إذا أراد الإنسان أن يذهب من الطائف إلى مكة يقصر أو لا يقصر؟

ننظر للمسافة، كم المسافة؟ مائة وخمسة عشر كيلو متر، على مذهب الحنفية لا يجوز القصر من مكة إلى الطائف، وعلى القول الأول يجوز.

أقل الأقوال هو الأول: أربعين كيلو. هل حصل الاتفاق على الأربعين؟ لم يحصل؛ لكن المسافر مسافة مئة وعشرين كيلاً فإن جميع المذاهب تتفق على أنه يجوز له القصر.

....

إذن هذه القاعدة في القدر الذي يقع عليه الاتفاق بين بقية الأقوال، فينبغي أن نعنون لهذه المسألة: بالقدر المشترك بين الأقوال، هل يعتبر حجة أو لا؟

فيه شيئان:

الأول: وقوع الاتفاق على القدر المشترك سواء قل أو كثر.

الثاني: الاستدلال بالاستصحاب على نفي ما عدا القدر المشترك.

وَمُنْكِرُ حُكْمِ الْإِجْمَاعِ الظَّنِّيِّ لَا يَكْفُرُ، وَفِي الْقَطْعِيِّ النَّفْيُ وَالْإِثْبَاتُ، وَالثَّالِثُ يَكْفُرُ بِإِنْكَارِ مِثْلِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ دُونَ غَيْرِهَا.

المسألة الخامسة من مسائل هذا الفصل: في حكم منكر الإجماع، ومنكر الإجماع على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: منكر حجية الإجماع الذي يقول: الإجماع ليس بحجة، وهذا قد أخطأ في مسألة قطعية نجزم بخطئه لأنه قد ثبت وجوب الاستدلال بدليل الإجماع بطريق قطعي، هل يكفر بذلك أولا يكفر؟

هذا موطن خلاف، والجمهور على أنه لا يكفر بهذا.

النوع الثاني: منكر الإجماع القطعي، الأول أنكر أصل الإجماع، والثاني يثبت أصل الإجماع لكنه في إحدى المسائل القطعية التي حصل فيها إجماع قطعي نفى ما أجمعوا عليه وخالفهم، هل يكفر بذلك؟

مثل من قال بعدم وجوب الحج، إذ هناك إجماع قطعي بأن الحج واجب وركن من أركان الإسلام، فمنكر القطعي هل يكفر أولا يكفر؟

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول:أنه لا يكفر. قال المؤلف: وفي القطعي النفي: يعني إنه لا يكفر.

القول الثاني:أنه يكفر. قال: والإثبات: يعني أن هناك قولاً يقول: منكر الإجماع القطعي يكفر.

القول الثالث: قالوا: نفرق بين ما يُعلم بالضرورة فيكفر منكره، وبين ما لا يُعلم من الدين بالضرورة، كإعطاء بنت الابن السدس مع البنت هذه المسألة

....

مجمع عليها قاطعة لكنها ليست من المسائل الظاهرة وليست من المعلوم من الدين بالضرورة فلا يكفر منكرها.

النوع الثالث: منكر أحد الإجماعات الظنية لا يكفر مثل الإجماع المنقول بواسطة خبر الواحد فهو ليس إجماعاً قطعياً، وإنما هو إجماع ظني ومن ثم فإن منكرة لا يكفر.

وَارْتِدَادُ الْأُمَّةِ جَائِزٌ عَقْلاً لَا سَمْعًا فِي الْأَصَحِّ لِعِصْمَتِهَا مِنَ الْخَطَأِ، وَالرِّدَّةُ أَعْظَمُهُ.

المسألة السادسة والأخيرة من مسائل هذا الفصل: ذكرنا أن اتفاق الأمة حجة، فهل يتصور أنه يقع منهم ردة بحيث يكفر جميع الأمة بما فيهم الفقهاء، وجميع المجتهدين؟

نقول: هذا في العقل ممكن يجوز أن تكفر جميع الأمة، لكن النصوص قد دلت على خلاف ذلك كما في قوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورة**» فالأمة معصومة من الخطأ، ومن أعظم أنواع الخطأ: الردة، ومن ثم تكون معصومة عن الردة.

* * * * *

اسْتِصْحَابُ الْحَالِ:

هذا الفصل في دليل الاستصحاب، وهو محل اتفاق بين الأمة، لذلك عده كثير من الفقهاء من الأدلة المتفق عليها ومنهم المؤلف.

إذا تقرر هذا فما هو الاستصحاب؟

الاستصحاب أن يوجد دليل في عصر فنقوم بالتمسك به ومصاحبته في الزمان الثاني بحيث لا ننتقل عنه إلا إذا وجد دليل آخر يغايره.

والاستصحاب على أنواع:

النوع الأول: استصحاب النفي الأصلي لوجوب الواجبات، وذلك أن الأصل هو براءة الذمم، فنستمسك بهذا الأصل حتى يوجد دليل يغايره، فإذا جاء شخص وادعى أن له ديناً على غيره، نقول: الأصل براءة ذمة المدعى عليه حتى تأتي يا أيها المدعي ببينة تدل على اشتغال ذمته.

وكذلك في الواجبات الشرعية الأصل أنه لا يوجد واجب شرعي إلا بدليل، فعندما يأتي واحد ويقول: يجب على الناس أن يفعلوا الفعل الفلاني. نقول له: **الأصل عدم الوجوب. فهذا يسمى استصحاب البرا ة في حقوق الله** وحقوق الناس.

النوع الثاني: استصحاب الإباحة، وذلك أن الأصل في الأشياء الإباحة، فلا ننتقل عن القول بالإباحة إلا بدليل يدل على خلاف ذلك؛ لكن لِيُعلم أن دليل الاستصحاب لا يصح أن يستدل به إلا علماء الشريعة أما العوام فإنهم لا يصح لهم أن يستدلوا بالاستصحاب خصوصاً استصحاب الإباحة، لأنه قد يوجد دليل ناقل عن الإباحة ولا يعلمه العامي.

وَحَقِيقَتُهُ: التَّمَسُّكُ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ أَوْ شَرْعِيٍّ لَمْ يَظْهَرْ عَنْهُ نَاقِلٌ.

وقول المؤلف: استصحاب الحال وحقيقته: يعني حقيقة الاستصحاب، وهذا الكلام في تعريف استصحاب الدليل وهذا التعريف فيه نظر لأن استصحاب الدليل أحد أنواع الاستصحاب،والمعرف هو استصحاب الحال الذي هو نوع يغاير استصحاب الدليل.

النوع الثالث: استصحاب الوصف حتى يأتي ما يغيره؛والمراد به أن يكون هناك شيء على صفة معينة في الزمان الأول فنحكم بأن هذه الصفة باقية في الزمان الثاني مثال ذلك:بعتك سيارة وجئتني بعد مدة وقلت: إن السيارة فيها عيب. فنقول: إن الأصل أن السيارة كانت على ما هي عليه.

مثال آخر: توضأت الفجر فلما جئت في الظهر شككت في الوضوء فتستصحب الحال الأول وتقول: الأصل أنك متوضئ ما لم تتيقن أنك أحدثت، هذا يسمي استصحاب الحال أو الوصف.

إذن عندنا ثلاثة أنواع:

الأول:استصحاب الإباحة.

الثاني:استصحاب البراءة.

الثالث:استصحاب الحال أو الوصف.

فلا يصح أن نجعل استصحاب الحال .وهو أحد أنواع الاستصحاب . عنواناً لجميع أنواع الاستصحاب

وقول المؤلف: وحقيقته التمسك بدليل عقلي: يعني حقيقة الاستصحاب هي التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يوجد دليل آخر ينقل عنه.

وقوله: بدليل عقلي: فيه ما فيه لأن الأحكام الشرعية لا تثبت بالأدلة العقلية، والمراد بهذه اللفظة عندهم هي الأحوال أو الأوصاف الثابتة في الزمان الأول.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلأَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ إِمَّا إِثْبَاتٌ، وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْهُ، أَوْ نَفْيٌ، فَالْعَقْلُ دَلَّ عَلَيْهِ قَبْلَ الشَّرْعِ فَيُسْتَصْحَبُ، كَعَدَمِ وُجُوبِ صَوْمِ شَوَّالٍ، وَصَلاَةٍ سَادِسَةٍ. فَإِنْ قِيلَ: هَذَا تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الْعِلْمِ بِالنَّاقِلِ، وَهُوَ تَمَسُّكٌ بِالْجَهْلِ، وَلَعَلَّهُ مَوْجُودٌ مَجْهُولٌ، لِأَنَّا نَقُولُ: النَّاسُ إِمَّا: عَامِّيٌّ لَا يُمْكِنُهُ الْبَحْثُ وَالِاجْتِهَادُ، .....

---

* **قوله:أما الأول فلأن الحكم الشرعي إما إثبات، والعقل قاصر عنه:** فالعقل لا يثبت حكماً شرعياً بل قد ينفي الحكم الشرعي، كيف ينفي؟

مثال ذلك: جاءنا رجل وقال: يجب عليكم أن تصلوا صلاة سادسة. فنقول له: العقل يدل على أن الأصل براءة الذمم فلا يصح لك أن تستدل وأن تثبت إيجاب صلاة سادسة بدون دليل، فالعقل هنا نفى وجوب الصلاة السادسة لكنه غير قادر على إثبات حكم جديد.

قال: لأن الحكم الشرعي إما إثبات حكم، والعقل لا يتمكن بل هو قاصر عن إثبات الحكم الشرعي، أو أن الحكم نفي والعقل قد دل على انتفاء الأحكام قبل ورود الشرع. وقد ذكرنا فيما مضي أن هذه المسألة خاطئة وهي مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع لأنه لا يوجد زمان إلا وفيه شرع.

قال: فيستصحب: يعني أن الحكم الذي دل عليه العقل بالنفي يمكن استصحابه ومن ذلك عدم وجوب صوم شوال وعدم وجوب صلاة جديدة.

وهذا النفي قد دل عليه الشرع بنصوص تحريم الابتداع، وليس مبنياً على دليل العقل.

هناك اعتراض يقول: استصحاب الإباحة أو البراءة هذا استصحاب لعدم فيكون جهلاً محضاً، فكيف يصح لكم أن تستدلوا بالجهل إذ هذا هو حقيقة استصحاب حالات سابقة مع عدم وجود الدليل؟

فَتَمَسُّكُهُ بِمَا ذَكَرْتُمْ كَالْأَعْمَى يَطُوفُ فِي الْبَيْتِ عَلَى مَتَاعٍ.

أَوْ مُجْتَهِدٌ فَتَمَسُّكُهُ بَعْدَ جِدِّهِ وَبَحْثِهِ بِالْعِلْمِ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ كَبَصِيرٍ اجْتَهَدَ فِي طَلَبِ الْمَتَاعِ مِنْ بَيْتٍ لَا عِلَّةَ فِيهِ مُخْفِيَةٌ لَهُ فَيَجْزِمُ بِعَدَمِهِ لَا سِيَّمَا وَقَوَاعِدُ الشَّرْعِ قَدْ

فهم يقولون: جهل، ومن ثم لا يصح بناء حكم على جهل.

وهذا الاعتراض خاطئ، لأن الناس على نوعين:

النوع الأول: العامي، وهذا لا يتمكن من الاجتهاد ومن ثم فلا يصح له أن يستدل بالاستصحاب.

النوع الثاني: المجتهد، والمجتهد عندما ينظر في الأدلة ويقلب النظر فيها ثم لا يجد دليلاً في المسألة، يستفيد غلبة ظن أنه لا يوجد في المسألة دليل ومن ثم يستصحب الدليل السابق.

مثال هذا الكمبيوتر أو الهاتف وجدا في هذا الزمن، فيقوم المجتهد فينظر في الأدلة، فلا يجد في الأدلة حكماً للكمبيوتر أو الهاتف، يقول: نظرت في القياس والإجماع وفي دلالة الكتاب وفي دلالة السنة فما وجدت شيئاً، فالمجتهد عندما يقول: لم أجد شيئاً لا يقول إلا بعد النظر وهو مؤهل للنظر في أدلة الشريعة،ولا يقوله إلا بعد تفتيش يفيد غلبة الظن، ومن ثم يكون استدلاله في هذه المسائل غالباً على الظن، لكن العامي إذا استدل فإننا نقول: هذا لا يعرف أدلة الشريعة، إذ يمكن أن يكون في هذه المسألة دليل وهو لم يعرفه.

ومثل المؤلف لهذا **فقال:كبصير اجتهد في طلب المتاع من بيت لا علة فيه مخفية له فيجزم بعدمه:** أي أننا إذا ظننا وجود سلعة في البيت، فإن العامي بمثابة الأعمى إذا بحث يكون بحثه غير مستوعب للبيت، ومن ثم فإن نفيه وجود المتاع في البيت لا قيمة له، بخلاف المبصر العليم بما في البيت إذا اجتهد

مُهِّدَتْ وَأَدِلَّتُهُ قَدِ اشْتُهِرَتْ وَظَهَرَتْ، فَعِنْدَ اسْتِفْرَاغِ الْوُسْعِ مِنَ الْأَهْلِ يُعْلَمُ أَنْ لَا دَلِيلَ.

في طلب ذلك المتاع فإذا نفى فإن نفيه محل قبول، بخلاف ما لو كان هناك جدار مصبوب يمكن أن يكون فيه ذلك المتاع فهذا وجد فيه حجاب يمكن أن يخفي المتاع، ومن ثم فإن نفيه لا يؤدي إلى المقصود، فإذا كان البيت كله مكشوفاً وقد قلب النظر فيه فإنه إذا نفى وجود المتاع في هذا البيت فإنه يجزم ويقول: بحثت في البيت وأنا أجزم أن هذا المتاع غير موجود في هذا البيت، هكذا المجتهد الذي ينظر في الأدلة ثم ينفي وجود دليل خاص بهذه المسألة، يكون نفيه مقبولاً، بخلاف العامي إذا قال: لا يوجد لهذه المسألة دليل في الشريعة، فنقول له: أنت لست من أهل النظر، ويمكن أن يكون في المسألة دليل لكنك لم تعرفه.

قال: لا سميا وقواعد الشرع قد مهدت والأدلة قد اشتهرت وظهرت: أي أن مما يدلك على اعتبار نفي المجتهد لوجود دليل في المسألة أن مبادئ الشرع قد مهدت وألفت فيها المؤلفات، وقد ضبطت الأدلة وحررت واشتهرت الكتب المؤلفة فيها؛ فعندما ينفي المجتهد ويقول: قلبت النظر فلم أجد دليلاً في هذه المسألة يكون نفيه معتبراً؛ ولذلك كما قررنا: أن الاستدلال بالإباحة الأصلية أو ببراءة الذمم إنما يكون لأهل الاجتهاد وليس لأي أحد من الناس.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَكَاسْتِصْحَابِ الْعُمُومِ وَالنَّصِّ حَتَّى يَرِدَ مُخَصِّصٌ أَوْ نَاسِخٌ وَاسْتِصْحَابِ حُكْمٍ ثَابِتٍ كَالْمِلْكِ،...

---

* **قوله: أما الثاني**:أي الذي هو التمسك بدليل شرعي لم يظهر عنه ناقل، والأول هو التمسك بالدليل العقلي الدال على النفي، وسبق أن أوضحت أن الدلالة هناك مأخوذة أيضاً من الشرع واستصحاب الدليل الشرعي ينقسم إلى أنواع:

النوع الأول: استصحاب العموم حتى يرد المخصص.

فإنه إذا وردنا لفظ عام فالأصل أن يشمل جميع الأفراد حتى يرد دليل مخصص له، فإذا جاءنا إنسان وأخرج فرداً من أفراد الدليل العام عن حكمه بدون دليل، قلنا: الأصل إجراء اللفظ العام على عمومه وعدم تخصيصه إلا بدليل، ولا يوجد دليل على هذا التخصيص. مثال هذا في الحديث أن النبي ﷺ قال:«**لا تسافر امرأة إلا مع ذي محرم**»[(١)]. تسافر: فعل مضارع مسبوق بأداة نهي فيكون عاماً كأنه قال: أي سفر، فيأتينا إنسان ويقول: نستثني من هذا النهي السفر بالطائرة.

فنقول: الأصل إجراء اللفظ العام على عمومه ولا نخصصه إلا بدليل فما دليلك على التخصيص؟

النوع الثاني: استصحاب النص حتى يرد الناسخ.

مثال هذا لما تأتينا آية كقوله تعالى:﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] الأصل هو بقاء الاستدلال بهذه الآية فإذا جاءنا مجتهد وقال: إن هذه الآية منسوخة.

---

(١) أخرجه البخاري(١٠٨٨) ومسلم(١٣٣٩).

وَشَغْلِ الذِّمَّةِ بِالْإِتْلَافِ وَنَحْوِهِ.

قلنا: الأصل بقاء النص على إحكامه ولا يصح أن تقول بنسخه إلا بدليل.

النوع الثالث: استصحاب الحال والوصف، وعبر عنه المؤلف بقوله: استصحاب حكم ثابت كالملك: إي إذا كانت هذه السيارة قبل أسبوع مملوكة لزيد من الناس، فإن الأصل أن السيارة مازالت مملوكة لزيد فلو جاءنا مدع وادعى أن هذه السيارة ليست لزيد وإنما السيارة له، نقول: كانت السيارة قبل أسبوع مملوكة لزيد فلا ننتقل عن هذا الأصل إلا بدليل، فيا أيها المدعي نطالبك بإيراد البينة الدالة على انتقال الملكية.

وهكذا في باب شغل الذمة الأصل أن الذمم بريئة فلا نوجب شيء إلا بدليل أن صاحب الذمة قد اتلف هذا المال؛ لكن هذا من استصحاب البراءة الأصلية لا من استصحاب الوصف

وهكذا أيضاً في مقدار الواجب في الذمة مثال ذلك: أتلفت السيارة ثم بعد ذلك وقع الاختلاف بينك وبين مالك السيارة، فأنت تقول: إن قيمتها ألف. وهو يقول: عشرة آلاف. فنقول: الأصل أنه لا يجب في الذمة إلا ألف فصاحب السيارة يأتي بدليل يدل على أن السيارة كانت قيمتها عشرة الآلف.

هذه ثلاثة أنواع من أنواع الاستصحاب، وبذلك نكون قد عرفنا خمسة أنواع:

الأول: استصحاب البراءة.

الثاني: استصحاب الإباحة.

الثالث: استصحاب العموم.

الرابع: استصحاب النص حتى يرد ناسخ.

الخامس: استصحاب الحال أو الوصف.

أما النوع السادس فهو: استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف.

أَمَّا اسْتِصْحَابُ حَالِ الْإِجْمَاعِ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ كَالتَّمَسُّكِ فِي عَدَمِ بُطْلَانِ صَلَاةِ الْمُتَيَمِّمِ عِنْدَ وُجُودِ الْمَاءِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى صِحَّةِ دُخُولِهِ فِيهَا فَيُسْتَصْحَبُ، فَالْأَكْثَرُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَابْنِ شَاقِلَا.

والمراد بهذه المسألة أن يقع اتفاق وإجماع في مسألة فقهية ثم تتغير صفات هذه المسألة فيقع الخلاف، فحينئذ هل يصح للمجتهد أن يقول: بما أنهم اجمعوا على كذا قبل حصول التغير فلنستصحب هذا الإجماع فنقول بأنه يبقى الحكم على ما كان عليه أو لا؟

مثال ذلك: إذا صلى الإنسان بتيمم وبعد فراغه من الصلاة وجد الماء فحينئذ صلاته صحيحة ولا يطالب بإعادة الصلاة بالاتفاق، لكن لو رأى الماء في أثناء الصلاة وقع خلاف بين الفقهاء فطائفة تقول: يجوز له أن يكمل صلاته لأنه ابتدأ الصلاة بتيمم صحيح فجاز له إتمام الصلاة، وطائفة تقول: أنه يجب عليه ترك الصلاة ويبطل تيممه برؤية الماء. فاستدل أصحاب القول الأول وقالوا: إن الفقهاء قد اتفقوا على صحة صلاته إذا رأى الماء بعد الصلاة فنستصحب الإجماع ونقول: تصح الصلاة فيما إذا رأى الماء في أثناء الصلاة. فهل هذا الاستصحاب حجة أو لا؟

قال المؤلف: أما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف كالتمسك في عدم بطلان صلاة المتيمم أثناء الصلاة عند وجود الماء بالإجماع على صحة دخوله فيها فيستصحب.

اختلف أ العلم في ذلك على قولين:

الأكثر قا ليس بحجة.

قلنا: ما ئـم أنه ليس بحجة؟

لَنَا: الْإِجْمَاعُ إِنَّمَا حَصَلَ حَالَ عَدَمِ الْمَاءِ لَا وُجُودِهِ، فَهُوَ إِذَنْ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، وَالْخِلَافُ يُضَادُّ الْإِجْمَاعَ، فَلَا يَبْقَى مَعَهُ، كَالنَّفْيِ الْأَصْلِيِّ مَعَ السَّمْعِيِّ النَّاقِلِ، بِخِلَافِ الْعُمُومِ وَالنَّصِّ، وَدَلِيلِ الْعَقْلِ لَا يُنَافِيهَا الِاخْتِلَافُ فَيَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهَا مَعَهُ اللهُ أَعْلَمُ.

قالوا: إن الإجماع حصل في مسألة ما قبل الصلاة أما في وقت الصلاة ففيها خلاف، كيف نستدل بالإجماع في مسألة فيها خلاف، لأن الخلاف والإجماع متضادان فكيف نستدل بالإجماع في محل وجد المضاد له وهو الخلاف، بخلاف الاستدلال ببقية أنواع الاستصحاب لأنه ليس استدلالاً بالإجماع فإنه عندما يقع خلاف بيني وبينك يصح لي أن استدل باستصحاب البراءة والإباحة الأصلية لأن الإباحة والبراءة الأصلية لا تنافي الخلاف، بخلاف استصحاب الإجماع لأن الإجماع ينافي الخلاف.

قال: **كالنفي الأصلي مع السمعي الناقل**: بخلاف استصحاب العموم لأن الخلاف لا ينافي العموم ولا يضاده واستصحاب النص واستصحاب دليل العقل هذه الأدلة لا ينافيها الخلاف ومن ثم يصح التمسك فيها باستصحاب هذه الأدلة مع وجود الخلاف فيها.

والقول الثاني: أن استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف حجة شرعية وهذا هو مذهب الإمام الشافعي واختاره بعض الحنابلة واستدلوا على ذلك بأن قالوا: الإجماع لابد له من مستند كما تقدم معنا فحينئذ نحن في الحقيقة نستدل باستصحاب مستند الإجماع ولا نستدل باستصحاب ذات الإجماع وإنما نستصحب الدليل الشرعي الذي بني عليه الإجماع. والذي يظهر عندي أن القول الثاني بصحة استصحاب الإجماع في حال الخلاف أنه أقوى من جهة الدليل.

وَنَافِي الْحُكْمِ يَلْزَمُهُ الدَّلِيلُ خِلَافًا لِقَوْمٍ، وَقِيلَ: فِي الشَّرْعِيَّاتِ فَقَطْ.

هذه المسألة يعنون عليها بمطالبة نافي الحكم بالدليل، فإن الدعوى على نوعين:

النوع الأول: دعوى بالإثبات لابد لها من دليل باتفاق أهل العلم.

النوع الثاني: الدعوى بالنفي.

فإذا ادعى مدع بالنفي فهل نطالبه بدليل أو نكتفي منه بالنفي؟

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال، وقد ذكر المؤلف في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يلزمه الدليل، وهذا مذهب الجمهور.

القول الثاني: أن النافي لا يلزمه الدليل، وهذا قول طائفة من أهل العلم.

القول الثالث: أشار إليه المؤلف بقوله: وقيل: في الشرعيات فقط. وهذه اللفظة تحتمل معنيين:

المعنى الأول: أن القول الثالث يقول: إن النافي يلزمه الدليل في الشرعيات فقط دون العقليات، فيعود إلى أول الجملة.

المعنى الثاني: أن يكون المراد: وقيل: لا يلزمه الدليل في الشرعيات فقط ويلزمه الدليل في العقليات، وذلك أن عبارة ابن قدامة في هذه المسألة متفاوتة أو مدخول عليها، وعبارة المؤلف اختصار لكلام ابن قدامة، وعلى كلٍ فمرجع الخلاف يرجع إلى قولين: المطالبة للنافي بالدليل، أو عدم المطالبة.

إذن القول الأول في هذه المسألة: أن نافي الحكم يلزمه الدليل وهو قول الجمهور، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١] وَالدَّعْوَى نَفْيُهُ، وَلِأَنَّ كُلاًّ مِنَ الْخَصْمَيْنِ يُمْكِنُهُ التَّعْبِيرُ عَنْ دَعْوَاهُ بِعِبَارَةٍ نَافِيَةٍ، كَقَوْلِ مُدَّعِي حُدُوثَ الْعَالَمِ: لَيْسَ بِقَدِيمٍ، وَقِدَمُهُ لَيْسَ بِمُحْدَثٍ، فَيَسْقُطُ الدَّلِيلُ عَنْهُمَا فَتَعُمُّ الْجَهَالَةُ وَيَقَعُ الْخَبْطُ وَيَضِيعُ الْحَقُّ، وَطَرِيقُ الدَّلَالَةِ عَلَى النَّفْيِ بَيَانُ لُزُومِ الْمُحَالِ مِنَ الْإِثْبَاتِ وَنَحْوِهِ.

الدليل الأول: أن الله عز وجل قد طالب النافي بالدليل في قول الله سبحانه: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١] فمع أن دعواهم بالنفي: (لن يدخل الجنة إلا من كان...). إلا أن الله عز وجل قد طالبهم بالدليل.

الدليل الثاني: قالوا: إننا إذا لم نطالب النافي بالدليل فإنه سيترتب عليه إن المثبت سيحول دعواه من الإثبات إلي النفي، فبدلاً من أن يقول: محمد موجود. يقول: محمد ليس بغائب. وهكذا.

قال المؤلف: ولأن كلاً من الخصمين. سواء النافي أو المثبت. **يمكنه التعبير عن دعواه بعبارة نافية:** يعني مشتملة على النفي، فلو كان الأمر على حسب قولكم: لا يطالب النافي بالدليل. لم يلزم جميع المدعين إحضار الأدلة والبينات.

فمثلا مدعي حدوث العالم، والمراد بحدوث العالم أن المخلوقات قد وجدت بعد أن لم تكن، فعندما يقول الإنسان: العالم محدث. هذا إثبات، حينئذ نطالبه بدليل فيتمكن من التخلص من المطالبة بالدليل بقوله: العالم ليس بقديم. وحينئذ يسقط الدليل عنه على قولكم، وهكذا لا يطالب بالدليل من قال: العالم ليس بمحدث؛ ومن ثم يكون عندنا متخاصمان أحدهما يقول: العالم ليس بقديم. والآخر يقول: العالم ليس بمحدث. ومع تنافي دعواهما لا نطالب أحداً منهما ببينة؛ ومن ثم تقع لوازم شنيعة من عموم الجهل، ووقوع

قَالُوا: النَّفْيُ أَصْلِيُّ الْوُجُودِ، فَاسْتَغْنِيَ عَنِ الدَّلِيلِ، وَلِأَنَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ الدَّيْنُ لَا يَلْزَمُهُ دَلِيلٌ.

الخبط، وإضاعة الحق، وعدم القدرة للفصل بين الأقوال المختلفة.

القول الثاني في المسألة: أن النافي لا يطالب بدليل وقد اختاره طائفة واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول:أن الأصل في الأشياء هو العدم والنفي، فالأمر العدمي موافق للأصل ومن ثم لا نحتاج إلى دليل عليه.

وأجيب عن هذا بأن كوننا نستغني في مبدأ نظرنا عن المطالبة بالدليل في النفي لا يعني الاستغناء عن الدليل عند وجود الخصومة.

ويمكن أن يجاب عن هذا بدليل آخر أوضح منه بأن يقال: بأن قولكم: الأصل هو النفي. هذا دلالة ومن ثم أنتم تستدلون على النفي، فهذا يخالف ويناقض دعواكم.

الدليل الثاني لهم: قالوا: إن النفي لا يمكن إقامة الدليل عليه.

وأجيب بالمنع، فإن النفي يمكن أن نقيم عليه الدليل، فإذا كان النفي في العقليات فيمكن أن نثبته من خلال عدد من الأدلة:

إما أن نقول: يلزم من إثبات هذا الأمر محال وما لزم منه المحال فإنه يكون منفياً محال الوجود.

وإما أن نقول: إن الإثبات يلزم عليه التناقض، ومن ثم يلزمه هنا أن يكون منفياً ونحو ذلك.

وهكذا وأيضاً في الشرعيات يمكن إقامة الدليل على النفي في الشرعيات. والنفي له أدلة متعددة منها:

قُلْنَا: الِاسْتِغْنَاءُ عَنِ الدَّلِيلِ لَا يُسْقِطُهُ، وَتَعَذُّرُهُ مَمْنُوعٌ، وَانْتِفَاءُ الدَّلِيلِ عَنِ الْمَدِينِ مَمْنُوعٌ، إِذِ الْيَمِينُ دَلِيلٌ، وَإِنْ سُلِّمَ فَلِتَعَذُّرِهِ، إِذِ الشَّهَادَةُ عَلَى النَّفْيِ بَاطِلَةٌ لِتَعَذُّرِهَا، وَلِأَنَّ ثُبُوتَ يَدِهِ عَلَى مِلْكِهِ أَغْنَاهُ عَنِ الدَّلِيلِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ إِجْمَاعِيٌّ كَنَفْيِ صَلَاةِ الضُّحَى، أَوْ نَصِّيٌّ كَنَفْيِ زَكَاةِ الْحُلِيِّ، أَوْ قِيَاسِيٌّ كَإِلْحَاقِ الْخُضْرَاوَاتِ بِالرُّمَّانِ فِي نَفْيِ وُجُوبِ الزَّكَاةِ، وَعَلَى نَفْيِ الْعَقْلِيِّ مَا سَبَقَ.

الأول: النفي بواسطة الإجماع، كنفي وجوب صلاة الضحى بإجماع أهل العلم على عدم وجوبها.

الثاني: النفي بواسطة النص، كاستدلال الجمهور على عدم وجوب الزكاة في الحلي بما ورد من حديث جابر ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**ليس في الحلي زكاة**»[1]. وهذا الحديث قد رواه البيهقي وفي إسناده رجل يقال له: عافية بن أيوب،ضعيف.

الثالث: النفي بواسطة القياس، بأن يكون هناك أمر منفي في الشرع فنقيس عليه ما يماثله فتثبت له حكم النفي، مثال ذلك ما ورد في الحديث: «**ليس في الخضروات زكاة**»[2]. فنقيس على الخضروات الرمان مثلاً أو التين أو نحوه، فهنا أثبتنا النفي بواسطة القياس.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق(٤/٨٢) والدارقطني(٢/١٠٧) موقوفاً على جابر ﷺ. وقال البيهقي في معرفة السنن والآثار(٣/٢٩٨): والذي يرويه بعض فقهائنا مرفوعاً: (ليس في الحلي زكاة). لا أصل له إنما يروى عن جابر من قوله غير مرفوع، والذي يروى عن عافية بن أيوب عن الليث عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً، لا أصل له، فمن احتج به مرفوعاً كان مغرراً بدينه، داخلاً فيما يعيب به المخالفين من الاحتجاج برواية الكذابين والله يعصمنا من أمثاله.

(٢) أخرجه الترمذي(٦٣٨) وضعفه.

....

استدلوا ثالثاً على أن النافي لا يطالب بالدليل بأن قالوا: إن الشريعة قد جاءت بأن المدعي المثبت يلزمه إحضار البينة، وأما النافي المنكر المدعى عليه لا يطالب بإحضار البينة.

وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن المدعى عليه يطالب باليمين واليمين دليل، ومن ثم فإن النافي يطالب بدليل من خلال اليمين.

الجواب الثاني: إن سلم أن اليمين ليست بدليل، فالسبب في هذا أمر خاص، وهو أن الشهادة في هذا الأمر على النفي متعذرة، لماذا متعذرة؟ عندما يأتيك إنسان ويدعي أن له دينا على زيد، وليس معه بينة، فنقول: يا زيد أحضر شهوداً يشهدون أنك لم تستدن من هذا المدعي شهادة بالنفي، فكلما ذهب إلى إنسان يريد منه الشهادة قال: أنا لم أرافقك في جميع الوقت، فيمكن أنك قد استدنت منه في وقت لم أكن معك فيه، ومن ثم أعفي عن المطالبة بالبينة والشهادة في هذه المسألة بخصوصها لتعذر إقامة البينة على النفي، فيبقى ما عداه من النفي على الأصل في المطالبة بإثبات دعوى النفي بواسطة الدليل.

ويمكن أن يجاب بجواب آخر وهو أن المدعى عليه له يد مستولية على العين المدعاة فهذه اليد تعتبر بمثابة الدليل والبينة، ولذلك لم نطالبه بإحضار الشهود.

وبذلك يظهر أن النافي يطالب بالدليل كالمثبت سواء كان في الشرعيات أو في العقليات، ومن هنا نعلم أنه لابد في كل دعوى من بينة، وأن من ادعى دعوى بدون أن يكون له دليل فإن دعواه غير مقبولة، ولا تسمع منه هذه الدعوى ولا يستجاب له فيما يدعيه.

الأُصُولُ الْمُخْتَلَفُ فِيهَا أَرْبَعَةٌ:

أَحَدُهَا: شَرْعُ مَنْ قَبْلَنَا. مَا لَمْ يَرِدْ نَسْخُهُ. شَرْعٌ لَنَا فِي أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ، اخْتَارَهُ التَّمِيمِيُّ وَالْحَنَفِيَّةُ.

* **قوله: الأصول**: المراد بها الأدلة، وتقدم معنا الأدلة المتفق عليها هي أربعة أدلة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والاستصحاب.

والآن سنأتي في ذكر الأدلة المختلف فيها، وهي: شرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستحسان، والمصالح المرسلة.

وذكر المؤلف الاستصحاب من الأدلة المتفق عليها، لأن أهل العلم جميعاً يقولون بحجية الاستصحاب ولو في بعض أنواعه، ولم يخالف في ذلك أحد، ولم يذكر المؤلف القياس في الأدلة المتفق عليها، لأنه يرى أن القياس ليس دليلاً مستقلاً، وإنما هو طريقة من طرق فهم الأدلة، فهو بمثابة المفاهيم وأنواع الدلالات، وذلك لأن القياس لا يمكن أن يستقل بنفسه، بل لابد له من أصل ثابت بدليل آخر، ولذلك ذكره المؤلف ابن قدامة في الأصل بعد طرق دلالات الألفاظ والمفاهيم، وتبعه صاحب المختصر هنا، وإن كان المختصر هنا قد قدم الدلالات والمفاهيم، بعد الكتاب والسنة.

وقد ذكر المؤلف من الأدلة المختلف فيها أربعة أدلة، وهناك أدلة أخرى لها وزنها ويستدل بها أهل العلم كثيراً، ومن أشهر هذه الأدلة دليل: سد الذرائع، حيث لم يذكره المؤلف تبعاً لابن قدامة، و إن كان فقهاء الحنابلة يرون أن سد الذرائع دليل صحيح بشروطه التي يذكرونها في كتبهم الأصولية.

أول الأدلة المختلف فيها التي ذكرها المؤلف:شرع من قبلنا،والمراد

وَالثَّانِي: لَا، وَلِلشَّافِعِيَّةِ كَالْقَوْلَيْنِ

بذلك شرائع الأنبياء السابقين لنبينا ﷺ، هل يجب علينا أن نعمل بشرائعهم، وهل شرائعهم حجة تعتبر من أدلة الشريعة، يصح الاستدلال بها أو لا؟

وقبل أن ندخل في هذه المسألة لابد أن نحرر محل النزاع، فنقول: شرع من قبلنا على نوعين:

النوع الأول: ما ورد بطريقهم، فهذا لا يحتج به بالاتفاق، وذلك لأنهم قد حرفوا كتبهم السماوية، فقد أخبر الله عز وجل عنهم في مواطن أنهم يحرفون الكلم عن مواضعه[1]، ومن هنا لا يصح الاستدلال بشرائع الأنبياء السابقين المنقولة بطريقهم وبواسطتهم.

النوع الثاني: شرع من قبلنا المنقول في شرعنا، أي الوارد في الكتاب والسنة، وهذا النوع على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما ورد شرعنا بحكم مماثل لشرعهم، فحينئذ يكون شرعهم شرع لنا لأن شريعتنا قد وردت به، ومن أمثلة ذلك قول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

القسم الثاني: شرع من قبلنا الوارد في شرعنا الذي ورد شرعنا بنسخه، وهذا ليس بحجة لأنه منسوخ، ومن أمثلة ذلك قول النبي ﷺ: «**أحلت لي الغنائم، ولم تحل لأحد قبلي**»[2] فيكون شرعهم منسوخاً.

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦]. وقوله: ﴿فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّٰهُمۡ وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ١٣].

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٥) ومسلم (٥٢١).

الْمُثْبِتُ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ﴾ [المائدة: ٤٤] الْآيَةَ، وَدِلَالَتُهَا مِنْ وَجْهَيْنِ: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، ﴿ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣]، ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، وَقَالَ ﷺ: «كِتَابُ اللهِ الْقِصَاصُ»(١) وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ: (السِّنُّ بِالسِّنِّ) إِلَّا مَا حُكِيَ فِيهِ عَنِ التَّوْرَاةِ، وَرَاجَعَ ﷺ التَّوْرَاةَ فِي رَجْمِ الزَّانِيَيْنِ، وَاسْتَدَلَّ بِـ ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤] عَلَى قَضَاءِ الْمَنْسِيَّةِ عِنْدَ ذِكْرِهَا.

وَأُجِيبُ: بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْآيَاتِ: التَّوْحِيدُ وَالْأُصُولُ الْكُلِّيَّةُ، وَهِيَ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الشَّرَائِعِ، وَ «كِتَابُ اللهِ الْقِصَاصُ» إِشَارَةٌ إِلَى عُمُومِ: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨]، أَوِ (وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ) عَلَى قِرَاءَةِ الرَّفْعِ وَمُرَاجَعَتُهُ التَّوْرَاةَ تَحْقِيقًا لِكَذِبِهِمْ وَإِنَّمَا حَكَمَ بِالْقُرْآنِ، ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤] قِيَاسٌ أَوْ تَأْكِيدٌ لِدَلِيلِهِ بِهِ، أَوْ عَلِمَ عُمُومَهُ لَهُ، لَا حُكْمٌ بِشَرْعِ مُوسَى.

القسم الثالث: شرع من قبلنا الوارد في شرعنا الذي لم يرد شرعنا بنسخه ولا بتأكيده ولا بموافقته، فهذا هو موطن النزاع والخلاف.

وقد اختلف أهل العلم في هذا الموطن على قولين:

القول الأول: أن شرع من قبلنا شرع لنا، واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: قوله سبحانه: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤] فأوضح أن الأنبياء يحكمون بها جميعاً، وذكر أن فيها الهدى والنور فيلزم العمل بالهدى والنور الذي فيها.

وأجيب بأن هذا خارج محل النزاع إذ لا قائل بحجية ما في التوراة.

---

(١) أخرجه البخاري(٢٧٠٣) ومسلم(١٦٧٥) باختلاف.

الدليل الثاني: قوله تعالى بعد أن ذكر الأنبياء: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠] فأمره الله عز وجل بالإقتداء بشرع الأنبياء السابقين.

وأجيب عن هذا الاستدلال بهذه الآيات بأن المراد بها التوحيد والأصول العقدية أو الكلية من مقاصد الشريعة، وهذه أمور مشتركة بين جميع الشرائع.

الدليل الثالث: قول الله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗا﴾ [آل عمران: ٩٥] وأجيب عن هذا: بأن المراد بالملة أصل الدين، وليس المراد به كافة الشرائع وأحكام الدين.

الدليل الرابع: استدلوا بقول الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورى: ١٣].

وأجيب عن هذا بأن المراد بالآية الاجتماع وترك التفرق، لأن الآية في إقامة الدين، وإقامة الدين المراد بها أصل الشريعة.

الدليل الخامس: ما ورد أن الربيع بنت النضر رضي الله عنها كسرت سن جارية، فطالب أولياء الدم بإقامة القصاص، على الربيع، فقال أخوها أنس بن النضر: والله لا تكسر سن الربيع، فقال النبي ﷺ: «**كتاب الله القصاص**»[1]. قالوا: وليس في القرآن إثبات السن بالسن إلا قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ﴾ [المائدة: ٤٥] فهذا من شرع من قبلنا، وقد وصفه النبي ﷺ بأن هذا الحكم في كتاب الله.

....

وأجيب عن هذا الاستدلال بأنه قد يكون مراد النبي ﷺ هو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وهذا ليس من شرع من قبلنا، أو بقراءة: (والجروحُ قصاصٌ) بالرفع بحيث لا تكون كلمة الجروح معطوفة على السن والعين والنفس السابقة، وتكون حكماً مستأنفاً.

الدليل السادس: أن النبي ﷺ جاءته اليهود برجل وامرأة زنيا، فسألهم النبي ﷺ عن حكم الزانيين في شريعتهم، فقالوا بأننا نسود وجوههما ونركبهما على دابة منكوسة وجوههما، فقال النبي ﷺ: «إن في شريعتكم الرجم» فقالوا: ليس في كتابنا، فأمر النبي ﷺ بإحضار التوراة فقرأت، فلما جاء محل حكم رجم الزاني في التوراة وضع القارئ يده على ذلك الموطن، فأمره عبد الله بن سلام بأن يرفع يده، فوجدوا حكم رجم الزاني في التوراة[(١)]. قالوا: فدل هذا على أن النبي ﷺ قد راجع التوراة في إثبات حكم رجم الزاني.

وتلاحظون أن هذا الدليل خارج محل النزاع، ولذلك لأنه استدلالٌ بشرع من قبلنا الوارد بطريقهم، ولذلك أجاب من أجاب بأن رجوع النبي ﷺ في هذه المسألة من أجل بيان كذب اليهود وأنهم غيروا أحكام الشريعة، وأن النبي ﷺ إنما حكم بالقرآن.

الدليل السابع: أن النبي ﷺ قال: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك**» ثم قرأ ﷺ قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤] مع أن هذه الآية في سورة طه قد خوطب بها موسى عليه

---

(١) أخرجه البخاري(١٣٢٩) ومسلم(١٦٩٩).

....

السلام، فقد استدل النبي ﷺ بالخطاب الموجه لموسى عليه السلام، فهذا استدلال بشرع من قبلنا.

وأجيب عن هذا الاستدلال باحتمال أنه قد قاس الناسي على خطاب موسى أو بأن إثبات قضاء الصلاة المنسية إنما ورد بلفظه في قوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها» والإتيان بالآية لتأكيد الحكم، وليس من باب الاستدلال به، أو أن النبي ﷺ قد علم أن هذا الحكم عام، ومن ثم فقد حكم بعموم الآية ولم يحكم بشرع موسى عليه السلام.

هذا هو القول الأول في هذه المسألة.

الثَّانِي: لَوْ كَانَ شَرْعًا لَنَا لَمَا صَحَّ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً﴾ [المائدة: ٤٨] وَ «بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ»[١]، إِذْ يُفِيدَانِ اخْتِصَاصَ (كُلٍّ) بِشَرِيعَةٍ، وَلَلَزِمَهُ وَأُمَّتَهُ تَعَلُّمُ كُتُبِهِمْ، وَالْبَحْثُ عَنْهَا، وَالرُّجُوعُ إِلَيْهَا عِنْدَ تَعَذُّرِ النَّصِّ فِي شَرْعِهِ، وَلَمَا تَوَقَّفَ عَلَى الْوَحْيِ فِي الظِّهَارِ وَاللِّعَانِ وَالْمَوَارِيثِ وَنَحْوِهَا، وَلَمَا غَضِبَ حِينَ رَأَى بِيَدِ عُمَرَ قِطْعَةً مِنَ التَّوْرَاةِ، وَلَكَانَ تَبَعًا لِغَيْرِهِ، وَهُوَ غَضٌّ مِنْ مَنْصِبِهِ وَمُنَاقَضَةٌ لِقَوْلِهِ: «لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَاتَّبَعَنِي»[٢] وَلَمَا صَوَّبَ مُعَاذًا فِي انْتِقَالِهِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ إِلَى الِاجْتِهَادِ[٣] لَا يُقَالُ: الْكِتَابُ تَنَاوَلَ التَّوْرَاةَ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: لَمْ يُعْهَدْ مِنْ مُعَاذٍ اشْتِغَالٌ بِهَا وَإِطْلَاقُ الْكِتَابِ فِي عُرْفِ الْإِسْلَامِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقُرْآنِ.

وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلَيْنِ: بِأَنَّ اشْتِرَاكَ الشَّرِيعَتَيْنِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ لَا يَنْفِي اخْتِصَاصَ كُلِّ نَبِيٍّ بِشَرِيعَةٍ اعْتِبَارًا بِالْأَكْثَرِ، وَعَنِ الْبَاقِي بِأَنَّهَا حُرِّفَتْ فَلَمْ تُنْقَلْ إِلَيْهِ مَوْثُوقًا بِهَا، وَالْكَلَامُ فِيمَا صَحَّ عِنْدَهُ مِنْهَا كَمَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ أَحْكَامِهَا، وَإِذَا تَعَبَّدَهُ اللَّهُ بِهَا فَلَا غَضَّ وَلَا تَبَعِيَّةَ.

القول الثاني في المسألة: أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، وقال به بعض الشافعية وبعض الحنابلة، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً﴾ [المائدة: ٤٨] قالوا: فدل هذا على أن لكل نبي شريعة مستقلة به.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن توافق الشريعتين وتماثلهما في بعض أحكامهما لا ينفي كون كل نبي قد اختص بشريعة مستقلة به ولهذا إذا توافق

(١) أخرجه ابن أبي شيبة(٦/٣٠٣) وأحمد(١/٢٥٠) وابن حبان(٦٤٦٢).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة(٥/٣١٢) وأحمد(٣/٣٨٧).

(٣) كما في قصة بعث معاذ إلى اليمن، سبق تخريجها ص(٣٥٢).

الصيام والصلاة مثلاً في بعض الأحكام لا يعني أن جميع أحكام الصلاة تطبق على الصيام وهكذا.

الدليل الثاني: استدلوا بقول النبي ﷺ:«**وكان النبي يبعث لقومه خاصة وبعثت إلى الأحمر والأسود**» قالوا: فدل هذا على اختصاص كل نبي بشريعة.

وأجيب عن هذا بأن اشتراك الشريعتين في بعض الأحكام لا يعارض اختصاص كل نبي بشريعة مستقلة اعتباراً بالأكثر.

الدليل الثالث: قالوا لو كان شرع من قبلنا للزم النبي ﷺ وللزم أمته أن يتعلموا التوراة والإنجيل وللزم عليه ألا يتوقف عما يرد عليه من أحكام ليس فيها أدلة شرعية ولراجع التوراة والإنجيل.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأنه خارج محل النزاع، لأنه سبق أن قررنا أن محل الخلاف هو شرع من قبلنا المنقول بالكتاب والسنة، وليس المراد شرع من قبلنا الوارد في التوراة والإنجيل، فهذا خارج محل النزاع.

الدليل الرابع لهم: أن النبي ﷺ رأى عمر بن الخطاب ﷺ وبيده قطعة من التوراة فلما رآه النبي ﷺ غضب عليه وقال:«أو في شك يا ابن الخطاب، لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي».

وأجيب أن هذا الاستدلال أيضاً بأنه خارج محل النزاع، لأن محل النزاع في شرع من قبلنا الوارد في الكتاب والسنة، أما ما ورد في غير الكتاب والسنة فإنه خارج محل النزاع.

الدليل الخامس لهم: قالوا: لو كان شرع من قبلنا شرع لنا لكان نبينا ﷺ

....

تابعاً للأنبياء السابقين عليهم السلام، وفي هذا إنزال من مكانته ﷺ وغض من منصبه.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأنه لا نقص من منصبه في هذا، فإنه لا ينقص مقدار العبد إذا كان قد أخذ حكماً ثابتاً لغيره، ولذلك لما خاطب النبي ﷺ بعض الصحابة ببعض الأحكام لا يصح لمن كان أفضل منهم أن يقول أنا أفضل منهم،ومن ثم لا يلزمني هذا الحكم،فلما خاطب النبي ﷺ عمر بن أبي سلمه وقال له: «**سم الله وكل مما يليك**»[1] فلا يصح لمن كان أفضل منه أن يقول: هذا الخطاب لا يلزمني لأني أفضل منه.

الدليل السادس: قالوا إن النبي ﷺ لما أرسل معاذاً إلى اليمن قال له:«**بما تحكم؟**» قال **أحكم بكتاب الله. قال:«فإن لم تجد؟» قال: فبسنة رسول الله. قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي**[2]. ولم يذكر شرائع الأنبياء السابقين مما يدل على أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

وأجيب عن هذا بأجوبة منها أن قوله: بكتاب الله. قد يشمل الكتب السابقة؛ وهذا الاعتراض خطأ لأن المعهود والمعروف أن المراد بالكتاب القرآن ولا ينصرف إلى غير القرآن إلا بدليل.

وأجيب عن هذا بأن محل الخلاف هو شرع من قبلنا الوارد في الكتاب والسنة، فهذا الحديث دليل على حجية شرع من قبلنا لأن المراد شرائع الأنبياء

---

(١) أخرجه البخاري(٥٣٧٦) ومسلم(٢٠٢٢).

(٢) سبق تخريجه ص(٣٥٢).

....

السابقة الواردة في الكتاب والسنة.

إذا تقرر هذا فإننا إذا بحثنا عن مسألة ليس فيها دليل من الكتاب والسنة، وفيها دليل من شرع من قبلنا لم نجد، وذلك لأن هذه الشريعة شريعة كاملة، ما تركت شيئاً إلا وقد شملته قال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] لكن قد يخفى حكم بعض المسائل عن بعض الناس، لعدم إحاطته بمعاني الكتاب والسنة، ومن هنا فإنه يصح لمن كان كذلك أن يستدل بشرائع من قبلنا الواردة في الكتاب والسنة، لأنه إنما نقل شرع من قبلنا في الكتاب والسنة لفائدة، ومن فوائد ذلك العمل به، خصوصاً أنه إذا نقل فهو بمثابة إقرار له، ولذلك فالذي يظهر أن شرع من قبلنا شرع لنا على الصحيح من أقوال أهل العلم.

وَالْمَأْخَذُ الصَّحِيحُ لِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ التَّحْسِينُ الْعَقْلِيُّ، فَإِنَّ الْمُثْبِتَ يَقُولُ: الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ حُسْنُهَا ذَاتِيٌّ لَا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الشَّرَائِعِ فَهِيَ حَسَنَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا فَتَرْكُنَا لَهَا قَبِيحٌ، وَالنَّافِي يَقُولُ: حُسْنُهَا شَرْعِيٌّ إِضَافِيٌّ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ حَسَنًا فِي حَقِّهِمْ قَبِيحًا فِي حَقِّنَا، ....

بعد ذلك بحث المؤلف في سبب الخلاف في مسألة حجية شرع من قبلنا.

فقال: والمأخذ: يعني السبب الذي نتج عنه الخلاف، وكلمة: المأخذ، قد يراد بها الدليل، وقد يراد بها السبب كما هنا.

قال: والمأخذ الصحيح لهذه المسألة التحسين العقلي: سبق معنا بيان المراد بهذه المسألة، وهو هل للأفعال صفات ذاتية تثبت حسنها وقبحها يترتب عليها ثواب وعقاب أو لا؟

وقد اختلف أهل العلم في هذا على ثلاثة أقوال مشهورة:

القول الأول: أن الأفعال ليس لها صفات ذاتية تثبت حسنها وقبحها، وإنما الحسن والقبح مأخوذ من الشرع، وهذا مذهب الأشاعرة.

القول الثاني: أن للأفعال صفات ذاتية تثبت حسنها وقبحها يترتب على ذلك الثواب والعقاب، وهذا قول المعتزلة.

والقول الثالث: أن للأفعال صفات ذاتية تثبت حسنها وقبحها والعقل والشرع معرفان لذلك، لكن لا يترتب عقاب على فعل إلا بعد ورود الشرع، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

يقول المؤلف: فإن المثبت: يعني المثبت للقول بالتحسين والتقبيح العقلي، يقول: الأحكام الشرعية حسنها ذاتي، هذه الجملة خطأ في التعبير؛ لأن الحسن

وَعَلَى هَذَا أَيْضًا انْبَنَى الْخِلَافُ فِي جَوَازِ النَّسْخِ وَكَوْنِهِ رَفْعًا كَمَا سَبَقَ.

والقبح ليس للحكم الشرعي، وإنما هو لمحل الحكم، ولذلك عندنا مثلاً: الكذب هذا محل الحكم، والحكم الشرعي هو التحريم. الكذب قبحه ذاتي، لكن لا يصح أن تقول: تحريم الكذب هذا ذاتي، ولذلك كان ينبغي به أن يقول: محل الأحكام. أو أن يقول: الأفعال.

قال: فالأحكام حسنها ذاتي لا يختلف باختلاف الشرائع: هذا الكلام لا يسلم به أهل السنة، فهم يقولون: إن الأفعال حسنها ذاتي لكنها تختلف باختلاف أحوالها، وباختلاف ما يحيط بها من قرائن وأحوال، ولذلك قد يكون الفعل مرة قبيحاً لاتصافه بأوصاف معينة، ومرة حسناً لذاته بسبب صفاته.

مثال ذلك: القتل الأصل فيه أنه قبيح لذاته، لكن في بعض المواطن لا يكون قبيحاً كما في القصاص، فهنا اختلف القبح والحسن لاختلاف ما يحيط به، ولذلك فإن بناء المؤلف هذه المسألة .مسألة شرع من قبلنا .على مسألة الحسن والقبح الذاتي بناء خاطئ، خصوصاً أنه نسب الحسن والقبح للعقل، كما هو مذهب طائفة من المعتزلة.

والصواب أن الحسن والقبح راجع إلى ذات الأفعال، والعقل إنما هو معرف، وليس مصدراً للقبح أو الحسن، ولذلك لا ينبغي: أن يقال التحسين العقلي، وإنما يقال: التحسين الذاتي.

فعندنا ثلاثة أقوال: تحسين عقلي، وتحسين شرعي، وتحسين ذاتي خلقي كوني، والأخير هو أرجح الأقوال على ما تقدم في هذه المسألة.

قال المؤلف: وعلى هذا: يعني على مسألة الحسن والقبح، انبنى الخلاف في جواز النسخ.

....

والصواب: أن المعتزلة مع قولهم بالتحسين والتقبيح يسلمون بجواز النسخ؛ لذلك لا يصح البناء.

قال المؤلف: وكونه رفعاً: يعني أن مما ترتب على مسألة التحسين والتقبيح مسألة: هل النسخ رفع للخطاب الأول أو هو بيان لمدته؟

وتقدم معنا الخلاف في هذا، وأن الصواب أنه رفع للحكم الأول.

أَمَّا قَبْلَ الْبَعْثَةِ فَقِيلَ: كَانَ ﷺ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعِ مَنْ قَبْلَهُ لِشُمُولِ دَعْوَتِهِ لَهُ. وَقِيلَ: لَا ؛ لِعَدَمِ وُصُولِهِ إِلَيْهِ بِطَرِيقٍ عِلْمِيٍّ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِزَمَنِ الْفَتْرَةِ. وَقِيلَ: التَّوَقُّفُ لِلتَّعَارُضِ.

ننتقل إلى مسألة حكم النبي ﷺ قبل البعثة، هل كان متعبداً بشرع من قبله أولم يكن؟

اختلف في هذا على قولين:

القول الأول: أن النبي ﷺ قبل البعثة كان متعبداً بشرائع الأنبياء السابقين، لأن الدعوة التي دعا بها الأنبياء السابقون قد شملته ﷺ ولذلك كان يتعبد بشرائعهم، ومن هنا كان يتعبد ﷺ بشريعة إبراهيم.

القول الثاني: أن النبي ﷺ لم يكن متعبداً بشرع من قبله قبل البعثة، لأن النبي ﷺ لم تصل إليه تلك الشرائع، بطريق علمي يقيني.

قال المؤلف: وهذا الوقت قبل البعثة هو المراد بزمن الفترة: والفترة المراد بها انقطاع الرسالة كما قال تعالى:﴿عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [المائدة: ١٩] يعني انقطاع منهم.

القول الثالث: التوقف،قالوا: لأننا لا نعلم هل كان ﷺ متعبداً بشرائع الأنبياء السابقين أو لا، لتعارض الأدلة في هذا ولعدم وجود دليل يدل عليه صراحة لا إثباتاً ولا نفياً.

وهذه المسألة لا يترتب عليها كبير ثمرة، لأننا أمرنا بإتباع النبي ﷺ بعد بعثته، ولذلك فما كان يفعله قبل البعثة لا يصح لنا أن نستدل به.

الثَّانِي: قَوْلُ صَحَابِيٍّ لَمْ يَظْهَرْ لَهُ مُخَالِفٌ: حُجَّةٌ، يُقَدَّمُ عَلَى الْقِيَاسِ، وَيُخَصُّ بِهِ الْعَامُّ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ وَبَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِأَبِي الْخَطَّابِ وَجَدِيدِ الشَّافِعِيِّ وَعَامَّةِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

وَقِيلَ: الْحُجَّةُ قَوْلُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، وَقِيلَ: أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - لِلْحَدِيثَيْنِ الْمَشْهُورَيْنِ[1].

---

* **قوله: الثاني:** يعني من الأدلة المختلف فيها.

* **قوله: قول الصحابي:** عند طائفة من الأصوليين أن المراد بالصحابي من رأى النبي ﷺ في حياته مؤمن به ومات على ذلك.

وقالت طائفة: إن هذا التعريف بالصحابي إنما يكون في باب الرواية، أما في باب حجية قول الصحابي فإن المراد به: من لزم النبي ﷺ مدة ليكون قد عرف التأويل وشاهد التنزيل، وهذان قولان مشهوران للأصوليين.

وقول المؤلف: قول الصحابي: ليس المراد به مجرد القول فقط فإن الفعل كذلك يدخل في هذا النزاع فكان الأولى به أن يقول مذهب الصحابي.

هل مذهب الصحابي حجة أو ليس بحجة؟

لابد أن نحرر محل النزاع، فنقول: قول الصحابي على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: قول صحابي لا مخالف له، ظهر وانتشر في الصحابة ولم يوجد له مخالف، فهذا يقال له: الإجماع السكوتي، وقد تقدم معنا البحث فيه في باب الإجماع.

---

(١) أما الحديث الأول فهو قوله ﷺ: «**فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ**» والحديث الثاني: «**اقتدوا بالذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر وعمر**» سبق تخريجهما ص(٦٩٧).

لَنَا عَلَى الْعُمُومِ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ»[1] وَخُصَّ فِي الصَّحَابِيِّ بِدَلِيلٍ.

قَالُوا: غَيْرُ مَعْصُومٍ فَالْعَامُّ وَالْقِيَاسُ أَوْلَى.

قُلْنَا: كَذَا الْمُجْتَهِدُ وَيَتَرَجَّحُ الصَّحَابِيُّ بِحُضُورِ التَّنْزِيلِ وَمَعْرِفَةِ التَّأْوِيلِ، وَقَوْلُهُ أَخَصُّ مِنَ الْعُمُومِ فَيُقَدَّمُ.

النوع الثاني: قول الصحابي الذي لم يخالفه أحد من الصحابة ولم ينتشر ويظهر في الصحابة في ذلك العصر، هل يحتج بقوله أولا يحتج به؟

على قولين مشهورين:

القول الأول: أن قول الصحابي الذي لم يظهر له مخالف حجة ودليل من أدلة الشرع وهذا هو مذهب مالك وأحمد وبعض الحنفية، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قول النبي ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» لكن هذا الحديث ضعيف الإسناد جداً ومن ثم لا يصح الاستدلال به في هذا الموطن.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] فقد أثنى الله عز وجل على المتبعين للصحابة مما يدل على صحة الاحتجاج بأقوالهم.

واستدلوا أيضاً بقول الله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥]

---

(١) هذا الحديث ضعيف جداً، بل قال ابن حزم والألباني: موضوع. ينظر: تخريج الأحاديث والآثار(٢/ ٢٢٩) التلخيص الحبير(٤/ ١٩٠) السلسلة الضعيفة برقم(٥٨).

والصحابة قد أثنى عليهم النبي ﷺ وورد الثناء عليهم في عدد من الآيات القرآنية.

القول الثاني: أن قول الصحابي ليس حجة ولا يجوز الاحتجاج به، وهذا هو قول أبي الخطاب الحنبلي وهو مذهب الشافعي، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: إن الصحابي غير معصوم قد يخطئ في الاستدلال في عدد من الأحكام الشرعية، من هنا فإننا نقدم الأقيسة والعمومات عليه.

وأجيب عن هذا بأن الصحابي يحتج بقوله للنصوص السابقة والنصوص قد أثبتت وجوب إتباعه، ولا يعني هذا أنه معصوم ولذلك فإن المجتهد يجب عليه العمل باجتهاد نفسه، ويكون اجتهاد نفسه في حقه حجة شرعية مع أنه ليس معصوماً ويجوز على نفسه أن يكون قد أخطأ وهكذا في حق الصحابة يجوز خطؤهم لكننا نقول: إن قولهم أرجح.

يبقي هنا مسألة وهي هل يخصص العموم بقول الصحابي أو لا ؟

تقدمت هذه المسألة في مباحث المخصصات وذكرنا أن الأظهر أن العموم لا يخصص بقول الصحابي لأن العمومات أقوى من أقوال الصحابة وهذا لا ينفي حجية قول الصحابي، ولذا فإن الأرجح هو حجية قول الصحابي.

المؤلف أيضا ذكر قولين آخرين في هذه المسألة.

القول الثالث: وهو أن قول الخلفاء الراشدين الأربعة حجة دون غيرهم من الصحابة لحديث العرباض بن سارية أن النبي ﷺ قال: «فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي...» الحديث. لكن هذا الحديث أثبت حجية قول الخلفاء الأربعة ولم ينف حجية قول غيرهم.

وَإِذَا اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ لَمْ يَجُزْ لِلْمُجْتَهِدِ الْأَخْذُ بِقَوْلِ بَعْضِهِمْ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ، وَأَجَازَهُ بَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ بِشَرْطِ أَنْ لَا يُنْكَرَ عَلَى الْقَائِلِ قَوْلُهُ.
لَنَا: الْقِيَاسُ عَلَى تَعَارُضِ دَلِيلَيِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَلِأَنَّ أَحَدَهُمَا خَطَأٌ قَطْعًا.

القول الرابع: أن قول الشيخين أبي بكر وعمر حجة دون بقية الصحابة استدلوا على ذلك بقول النبي ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» لكن هذا الاستدلال أيضاً فيه نظر لأنه أثبت حجية قولهما وأمر بإتباعهما ولم ينف وجوب إتباع غيرهما.

يبقى عندنا النوع الثالث من مسألة حجية قول الصحابي حيث تقدم معنا نوعان:

الأول: قول الصحابي الذي انتشر في الأمة ولم يوجد له مخالف فهذا إجماع سكوتي.

النوع الثاني: قول الصحابي الذي لم يخالفه صحابي أخر لكنه لم ينتشر في ذلك الزمان وهي مسألة حجية قول الصحابي التي سبق ذكر الخلاف فيها.

والنوع الثالث: قول الصحابي عند اختلاف الصحابة هل يصح الاستدلال به؟ فإذا اختلف الصحابة في مسألة فقالت طائفة بالجواز وقال الآخرون بالمنع أو الوجوب هل يصح أن يستدل بأقوال بعض الصحابة مع اختلافهم؟

ذهب جمهور أهل العلم إلى أنه لا يصح الاستدلال بقول الصحابي في هذه المسألة واستدلوا عليه بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: أنه لو تعارض دليلان من الكتاب ولم يتمكن المجتهد من

قَالُوا: اخْتِلَافُهُمْ تَسْوِيغٌ لِلأَخْذِ بِكُلٍّ مِنْهُمَا، وَرَجَعَ عُمَرُ إِلَى قَوْلِ مُعَاذَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- فِي تَرْكِ رَجْمِ الْمَرْأَةِ[1].

قُلْنَا: إِنَّمَا سَوَّغُوا الأَخْذَ بِالْأَرْجَحِ، وَرُجُوعُ عُمَرَ لِظُهُورِ رُجْحَانِ قَوْلِ مُعَاذٍ عِنْدَهُ.

الترجيح بينهما ولا الجمع بينهما فإننا نتوقف فيهما، فهكذا إذا اختلفت أقوال الصحابة.

الدليل الثاني لهم قالوا: إن الحق في أحد الأقوال قطعاً وما عداه فإنه خطأ ومن ثم فلا يصح لنا أن نتخير بين قولين أحدهما خطأ ولابد حينئذ من الترجيح والنظر في أدلة كل منهما.

القول الثاني: أن الصحابة عند اختلافهم يكون قول الواحد منهم حجة شرعية، ويجوز الاختيار من أقوالهم بشرط أن لا يوجد منكر لقول هذا الصحابي، فإذا وجد منكر له لم يصح الاستدلال به واستدلوا على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: أن الصحابة سوغ بعضهم لبعضهم الآخر الأخذ بقولهم بدلالة أنهم لم ينكروا عليهم فقد أجازوا الأخذ بأقوالهم،فإذا أجازوا لهم الأخذ بأقوالهم فكأنهم قد جوزوا لنا الأخذ بأقوال أولئك الصحابة.

وأجيب عن هذا بأن الصحابة لم يجوزوا لمخالفيهم الأخذ بأقوالهم إلا مع

---

(١) أخرج عبد الرزاق(٧/٣٥٤) وابن أبي شيبة(٥/٥٤٣) والدارقطني(٣/٣٢٢) والبيهقي(٧/٤٤٣) من حديث عمر ﷺ: أن امرأة غاب عنها زوجها ثم جاء وهي حامل فرفعها إلى عمر فأمر برجمها فقال معاذ: إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها. فقال عمر: احبسوها حتى تضع فوضعت غلاماً له ثنيتان فلما رآه أبوه قال: ابني. فبلغ ذلك عمر فقال: عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ لولا معاذ هلك عمر.

اجتهادهم وترجيحهم، فمن لم يجتهد ولم يرجح لا يصح له أن يستدل بأقوالهم حتى يرجح وينظر ما هو الأغلب على ظنه ويظهر له أنه الأرجح وأنه الأصوب.

الدليل الثاني: قالوا: إنه قد وقع في عهد عمر أن امرأة قد زنت فأتي بها إلي عمر ﷺ فأقرت بالزنا فأراد أن يرجم المرأة، فقال له معاذ: إنها لتتكلم تكلم من لا يعلم حرمة الزنا فترك عمر ﷺ اجتهاده الأول برجم المرأة إلى رأي معاذ ﷺ فدل هذا على أنه عند اختلاف الصحابة يجوز الأخذ بقول بعضهم بدون ترجيح لأن عمر قد رجع إلى قول معاذ في ترك رجم هذه المرأة.

وأجيب عن هذا بأن عمر ﷺ ترك رجمها لأنه قد بين له معاذ أن قول عمر الأول قول مرجوح مخالف لدلالة النصوص، فإنما رجع عمر عن قوله الأول لأنه قد تبين له أن قول معاذ أرجح من القول الأول.

ومن هنا يظهر أنه عند اختلاف الصحابة لا يكون قول بعضهم حجة على بعضهم الآخر، ولا يكون حجة على بقية الأمة ويجب على المجتهد أن يرجح بين أقوالهم بالنظر في أقوالهم بالأدلة الشرعية الأخرى.

الثَّالِثُ: الِاسْتِحْسَانُ. وَهُوَ: اعْتِقَادُ الشَّيْءِ حَسَنًا، ثُمَّ قَدْ قِيلَ فِي تَعْرِيفِهِ: إِنَّهُ دَلِيلٌ يَنْقَدِحُ فِي نَفْسِ الْمُجْتَهِدِ لَا يَقْدِرُ عَلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ، وَهُوَ هَوَسٌ، إِذْ مَا هَذَا شَأْنُهُ لَا يُمْكِنُ النَّظَرُ فِيهِ لِتُسْتَبَانَ صِحَّتُهُ مِنْ سَقَمِهِ.

الدليل الثالث من الأدلة المختلف فيها: دليل الاستحسان.

ومن المعلوم أن الألف والسين والتاء في اللغة تفيد الطلب، فكأنه طلب الأحسن وفسره المؤلف بأنه هو اعتقاد الشيء حسناً؛ وهذا التفسير يخالف حقيقته.

وكلمة: (الاستحسان) يستخدمها أهل العلم في ثلاثة معانٍ متفاوتة لكل معنى منها حكم مستقل.

أول هذه المعاني: أن الاستحسان أمر باطني، بحيث يكون هناك مجتهد وعالم من علماء الشريعة تعرض له مسألة ولا يستحضر الدليل فمن خلال تعامله مع الأدلة يظهر له أن الحكم في المسألة هو كذا، مع عجزه عن إظهار الدليل الذي يدل على أن هذا الحكم هو الذي أظهره، ولذلك قال: إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه. يعني التكلم به لأنه لم يعرف حقيقته، وهذا النوع هل هو حجة أو لا؟

نقول: هذا ليس بحجة، قال المؤلف: وهو هوس: لأننا لا نعرف ما هو، فلا بد أن يظهر المجتهد هل هو دليل صحيح أوليس كذلك، إذ لا بد أن ننظر ما شأنه وما هي طريقته وهيئته، وهذا لا يمكن النظر فيه لأنه أمر باطني فلابد أن ننظر فيه حتى نتبين أنه دليل صحيح أوليس بصحيح.

ومما يدخل في هذا ما يوجد عند بعض الصوفية ممن يقولون عنه: الإلهام، ويستدلون به وهو ليس بدليل شرعي ولا يصح الاستناد إليه، ومن

وَقِيلَ: مَا اسْتَحْسَنَهُ الْمُجْتَهِدُ بِعَقْلِهِ، فَإِنْ أُرِيدَ مَعَ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ فَوِفَاقٌ، وَإِلَّا مُنِعَ، إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْعَالِمِ وَالْعَامِّيِّ إِلَّا النَّظَرُ فِي أَدِلَّةِ الشَّرْعِ، فَحَيْثُ لَا نَظَرَ فَلاَ فَرْقَ، وَيَكُونُ حُكْمًا بِمُجَرَّدِ الْهَوَى وَاتِّبَاعًا لِلشَّهْوَةِ فِيهِ، وَأَيْضًا مَا ذَكَرُوهُ لَيْسَ عَقْلِيًّا ضَرُورِيًّا وَلَا نَظَرِيًّا، وَإِلَّا لَكَانَ مُشْتَرَكًا، وَلَا سَمْعِيًّا، إِذْ تَوَاتُرُهُ مَفْقُودٌ وَآحَادُهُ كَذَلِكَ، أَوْ لَا يُفِيدُ.

هنا قال الإمام الشافعي رحمه الله: من استحسن فقد شرع.

وشيخ الإسلام ابن تيمية يقول عن هذا النوع بأنه يصح الاستدلال به عند التعارض الذي لا يتمكن الإنسان من الترجيح فيه، والذي يظهر أن قول الشيخ رحمة الله قول مرجوح، لأنه لا يصح لنا أن نجعل شيئاً دليلاً شرعياً إلا أن تقوم حجته وبينته، ولا يوجد في الشرع دليل على أن ما كان كذلك يكون من الحجج الشرعية.

المعنى الثاني من معاني الاستحسان: ما استحسنه المجتهد بعقله.

وهذا أيضاً لابد أن ننظر فيه، فإن كان قد دل عليه دليل شرعي آخر فحينئذ ننظر في الدليل الشرعي ونحكم عليه بناء على ذلك الدليل فحينئذ يكون المعتبر هو الدليل الآخر فلا يكون لما يستحسنه المجتهد بعقله مكانة أو منزلة.

أما إذا لم يوجد له دليل شرعي آخر، فإن الصواب: أنه ليس بحجة وليس دليلاً شرعياً وهذا هو مذهب جماهير أهل العلم ويدل على هذا عدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه لا يوجد دليل يدل على صحة الاستدلال بما استحسنه المجتهد بعقله.

الدليل الثاني: أن الاستحسان بالعقل المجرد ليس خاصاً بالعلماء فلماذا

قَالُوا: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨] ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم﴾ [الزمر: ٥٥]، فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلُ إِلَيْكُمْ، «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا»[1] وَاسْتَحْسَنَتِ الْأُمَّةُ دُخُولَ الْحَمَّامِ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرِ أُجْرَةٍ وَنَحْوِهِ.

خصصتم ذلك بالمجتهد، فإنه يترتب عليه أن يكون العامي والعالم سواء في هذا، وأنتم قد فرقتم وحينئذ لا يصح لكم التفريق.

الدليل الثالث:أن هذا لم يعلم دليله ولا مستنده وقد يكون حكماً بمجرد الهوى وإتباعاً للشهوة.

الدليل الرابع: إن حجية هذا الأمر الذي استحسنه المجتهد بعقله لا يدل عليه دليل، لا دليل عقلي ولا ضروري ولا نظري، وليس له دليل سمعي لا متواتر ولا آحاد، ومن ثم لا يكون دليلاً شرعياً.

القول الثاني: أن هذا النوع حجة واستدلوا عليه بقوله:﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨] وهذا الاستدلال خطأ لأنه قال:(يستمعون القول) فلابد أن يكون هناك قول سابق،والمراد بالآية الترجيح بين الأقوال والأدلة رضة.

واستدلوا عليه ثانياً: بقوله تعالى:﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم﴾ [الزمر: ٥٥] والاستدلال بهذا خطأ أيضا لأنه قال: أحسن ما أنزل. ولم يقل: أحسن ما رأيتموه بعقولكم.

واستدلوا عليه بقول النبي ﷺ:«ما رآه المسلمون حسنا فهو حسن»

---

(١) هذا الحديث ضعيف جداً، بل قال ابن حزم والألباني وغيرهم: موضوع. ينظر: تخريج الأحاديث والآثار(٢/٢٢٩) التلخيص الحبير(٤/١٩٠) السلسلة الضعيفة برقم(٥٨) وورد موقوفاً في مسند أحمد(١/٣٧٩) على ابن مسعود ﷺ.

قُلْنَا: أَحْسَنُ الْقَوْلِ وَالْمُنَزَّلُ مَا قَامَ دَلِيلُ رُجْحَانِهِ شَرْعًا، وَالْخَبَرُ دَلِيلُ الْإِجْمَاعِ لَا الاِسْتِحْسَانِ، وَإِنْ سُلِّمَ فَالْجَوَابُ عَنْهُ مَا ذُكِرَ، وَسُومِحَ فِي مَسْأَلَةِ الْحَمَّامِ وَنَحْوِهَا لِعُمُومِ مَشَقَّةِ التَّقْدِيرِ فَيُعْطَى الْحَمَّامِيُّ عِوَضًا إِنْ رَضِيَهُ وَإِلَّا زِيدَ، وَهُوَ مُنْقَاسٌ، وَأَجْوَدُ مَا قِيلَ فِيهِ: أَنَّهُ الْعُدُولُ بِحُكْمِ الْمَسْأَلَةِ عَنْ نَظَائِرِهَا لِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ خَاصٍّ، وَهُوَ مَذْهَبُ أَحْمَدَ.

ولكن المراد هنا الإجماع، على فرض صحة الاستدلال بهذا وثبوته عن النبي ﷺ.

واستدلوا رابعاً بأن الأصل في الأجرة أنه لابد من العلم بها يدفع في الأجرة، وأنه لا يصح عقد الإجارة إلا بالعلم بالأجرة، ومع ذلك فإن الأمة قالت بأن الرجل يدخل في محل الحمام الذي يغتسل فيه أو يتنظف، ثم إذا خرج يدفع الأجرة مع أننا لم نعرف مقدار الماء الذي بعناه، ولم نعرف مقدار الصابون الذي استعمله، ولم نعرف مقدار الوقت الذي جلسه، وإنما أجزنا هذا بناء على استحسان الأمة مما يدل على أن الاستحسان هذا حجة شرعية.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن هذه المسألة وجد فيها إجماع فاستثنيت من الأصل العام للإجماع وليس للاستحسان، وإجماع الأمة مستند على قاعدة رفع المشقة وليس على قاعدة الاستحسان.

وأجيب بجواب آخر بأن هذا مبني على الرضا، فكأنه إذن لاحق للعقد فإن أعطاه الأجرة فرضي، وإلا زاده حتى يحصل الرضا، وهذا أمر على وفق القياس وليس مبنياً على استحسان مجرد.

المعنى الثالث من معاني الاستحسان: أن الاستحسان هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص.

والعدول هو الميلان بحكم المسألة عن نظائرها فيكون هناك مسائل

وَقَدْ قَرَّرَ مُحَقِّقُو الْحَنَفِيَّةِ الِاسْتِحْسَانَ عَلَى وَجْهٍ بَدِيعٍ فِي غَايَةِ الْحُسْنِ وَاللَّطَافَةِ، ذَكَرْنَا الْمَقْصُودَ مِنْهُ غَيْرَ هَاهُنَا، اللهُ أَعْلَمُ.

متشابهة لها حكم واحد، لكن يكون هناك مسألة مشابهة لها نعطيها حكماً آخر لوجود دليل خاص. مثال ذلك: المزابنة حرام، فتكون كل مزابنة حراماً، لكننا استثنينا من ذلك العرايا، فعدلنا بمسألة العرايا عن نظائرها لدليل خاص ورد في مسألة العرايا فهذا يقال له: استحسان، فالاستحسان على المعنى الثالث نوع من الاستدلال بالأدلة الشرعية خاصة الكتاب والسنة، ومن ثم لا يصح أن نفرده على أنه دليل خاص.

وخلاصة المعنى الثالث: أن الاستحسان هو ترك القياس من أجل دليل أقوى منه.

إذن الاستحسان هو ترك القياس في مسألة خاصة من أجل ورود دليل أقوى منه.

وبذلك ننتهي من الكلام عن الاستحسان وننتقل إلى الاستصلاح.

الرَّابِعُ: الِاسْتِصْلَاحُ: وَهُوَ اتِّبَاعُ الْمَصْلَحَةِ الْمُرْسَلَةِ.

وَالْمَصْلَحَةُ: جَلْبُ نَفْعٍ أَوْ دَفْعُ ضُرٍّ، ثُمَّ إِنْ شَهِدَ الشَّرْعُ بِاعْتِبَارِهَا كَاقْتِبَاسِ الْحُكْمِ مِنْ مَعْقُولِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، فَقِيَاسٌ، أَوْ بِبُطْلَانِهَا كَتَعَيُّنِ الصَّوْمِ فِي كَفَّارَةِ رَمَضَانَ عَلَى الْمُوسِرِ كَالْمَلِكِ وَنَحْوِهِ، فَلَغْوٌ، إِذْ هُوَ تَغْيِيرٌ لِلشَّرْعِ بِالرَّأْيِ، وَإِنْ لَمْ يَشْهَدْ لَهَا بِبُطْلَانٍ وَلَا اعْتِبَارٍ مُعَيَّنٍ فَهِيَ:

الاستصلاح: طلب الإصلاح إذ تقدم معنا أن الألف والسين والتاء للطلب، فكأنه يطلب الأصلح.

وقد فسره المؤلف بقوله: هو إتباع المصلحة المرسلة: يعني أن الدليل الذي نتكلم فيه الآن هو العمل بالمصلحة المرسلة والمصلحة في اللغة هي: جلب نفع أو إبعاد ضر.

والمصلحة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مصلحة معتبرة، وهي المصلحة التي شهد لها الشرع بالاعتبار سواء كان بالنص مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩] هذه مصلحة معتبرة.

أو كان الاعتبار بواسطة القياس كما قسنا المركوبات الحديثة على الحيوانات المركوبة السابقة، فهذا إذا أثبتنا حكماً شرعياً بناء على هذا القياس فإنه يصبح مصلحة معتبره لأن لها دليلاً شرعياً.

القسم الثاني: المصالح الملغاة: وهي التي جاء الشرع بعدم الالتفات إليها.

مثال ذلك: لو وجدنا إنساناً يحلف كثيراً ويخلف في يمينه، وعنده مال كثير كلما حلف يميناً وحنث تصدق على عشرة مساكين، فهذا لا يضر به ولا ينقص من ماله الشيء الكثير، فجاء أحد الفقهاء وقال: سأقوم بردعه عن هذا

....

من خلال إيجاب صيام ثلاثة أيام عليه، فنقول: هذه المصلحة ملغاة لأنها مخالفة لدليل شرعي.

مثال آخر:لو قال قائل:إن مقصود الشرع في إثبات صلاة الجمعة اجتماع الناس، والناس في البلدان غير المسلمة لا يتمكنون من الاجتماع إلا يوم الأحد فسنجعل صلاة الجمعة في تلك البلدان يوم الأحد، فنقول: هذه مصلحة ملغاة لا قيمة لها ولا وزن لأنها مخالفة للنص في قوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وقد حصل في بعض الأزمان أن أحد الخلفاء جامع زوجته في نهار رمضان فأتى بالفقهاء يسألهم عن حكم هذه المسألة فقال مقدمهم ورئيسهم: أنه يجب عليه صوم شهرين متتابعين، فلما خرجوا من عنده قالوا له: يا أيها الفقيه لم أوجبت عليه الصيام والنبي ﷺ إنما أوجب على المجامع إعتاق رقبة ولم يحله إلى صيام شهرين متتابعين إلا في حالة عدم وجود القدرة على إعتاق رقبة؟

فقال: لو قلت له: اعتق رقبة، لجامع في كل يوم من أيام رمضان. فمثل هذه الفتوى من هذا الفقيه فتوى خاطئة مخالفة للنصوص، وهي مصلحة ملغاة لأنه قد يترتب عليها أن الوالي لو علم أنهم خالفوا النص فإنه لن يعتمد بعد ذلك على فتاويهم ولن يثق فيهم، ومن ثم يترتب على ذلك مفاسد عظيمة.

ومن هنا فإنه لا يصح أصلاً أن نقول: هناك مصالح ملغاة، لأن هذه في حقيقة الأمر ليست مصلحة، وإنما هي مفسده، فإن الشرع قد استكمل المصالح ولا يمكن أن يكون هناك حكم شرعي يخالف مصلحة غالباً،ولذلك قال تعالى:

إِمَّا تَحْسِينِيٌّ، كَصِيَانَةِ الْمَرْأَةِ عَنْ مُبَاشَرَةِ عَقْدِ نِكَاحِهَا الْمُشْعِرِ بِمَا لَا يَلِيقُ بِالْمُرُوءَةِ بِتَوَلِّي الْوَلِيِّ ذَلِكَ.

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقال سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] فالنعمة والمصلحة والخير هو في أحكام الشرع، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك مصالح ملغاة،ولكن يتوهم بعض الناس أن هناك مصالح والشرع قد ورد بما يضادها ويناقضها وهذا فهم خاطئ، وفهم غير مطابق لواقع الأمر.

القسم الثالث: من أنواع المصالح هي المصالح المرسلة: والمراد بها المصالح التي لم يأت دليل باعتبارها ولم يأت دليل بإلغائها، وهذه المصالح على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: مصالح مرسلة تحسينية، ومراعاتها من أجل أكمل الأمور وأحسنها، ولا يترتب على فقدها ضرر ولا ضيق ولا حرج.

ومثل المؤلف للمصالح التحسينية بإيجاب الولي في عقد النكاح إذ قد أوجب الشرع أن يكون عقد النكاح بواسطة الولي لا بواسطة المرأة، لأن وجود المرأة في عقد النكاح يشعر بأنها تتوق إلى الرجال، وهذا يخالف المروءة ويخالف أحسن المناهج، فهذا تحسيني.

وهذا المثال لتقريب التحسين إلى الذهن، وإلا هذه المصلحة مصلحة معتبره لورود الدليل بها، وليست مصلحة مرسلة، وهذا النوع لا يصح الاستدلال به في المصالح المرسلة التحسينية، وذلك لأنه لا يصح لنا أن نثبت حكماً شرعياً بناء على مجرد ما في عقولنا، ولأنه لو أثبتنا الحكم بناء على المصالح المرسلة التحسينية لكان العامي والعالم متساويين في ذلك، ويترتب عليه أن يكون هناك اختراع لشرع جديد، ووضع لأحكام بدون أن يكون لها أدلة.

أَوْ حَاجِيٌّ، أَيْ: فِي رُتْبَةِ الْحَاجَةِ، كَتَسْلِيطِ الْوَلِيِّ عَلَى تَزْوِيجِ الصَّغِيرَةِ لِحَاجَةِ تَقْيِيدِ الْكُفْءِ خِيفَةَ فَوَاتِهِ، وَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِمُجَرَّدِ هَذَيْنِ مِنْ غَيْرِ أَصْلٍ. وَإِلَّا لَكَانَ وَضْعًا لِلشَّرْعِ بِالرَّأْيِ. وَلَاسْتَوَى الْعَالِمُ وَالْعَامِّيُّ لِمَعْرِفَةِ كُلٍّ مَصْلَحَتَهُ.

النوع الثاني من أنواع المصالح المرسلة: المصالح الحاجية: وهي التي لو قدر فقدها لأدى ذلك إلى نوع ضيق ونوع حرج، ومثل المؤلف لهذا بمثال وهو: أنه إذا كان عند الرجل ابنة صغيرة لم تبلغ بعد وتقدم لها رجل لا يحسن تفويته لفضيلته وعلوه في عقله وديانته وماله وأخلاقه وجميع أحواله، فحينئذ لا يمكن أن نقول لهذه الجارية الصغيرة: تولي عقد نفسك، لابد من ولي، فإن قلنا بأنها هي التي تتولى هذا الأمر لأدى هذا الأمر إلى ضيق وإلى فوات منفعة متحققة.

قال المؤلف: أو حاجي: أي في رتبة الحاجة، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفء خيفة فواته. هذا المثال هو في المصالح المعتبرة لأنه قد جاء الدليل بإثبات الولاية في هذا كما في حديث تزويج عائشة رضي الله عنها، حيث زوجها أبو بكر من النبي ﷺ وهي صغيرة.

لكن لو وجد عندنا حاجي مرسل ليس له دليل هل يصح أن نثبت حكماً شرعياً بناء عليه؟

نقول: الصواب أنه لا يصح إثبات الحكم بناء على هذا، لأننا لو أثبتنا الحكم بناء على هذا النوع لكان وضعاً للشرع بالرأي، وحينئذ يؤدي هذا إلى أن يكون العالم والعامي سواء لأن العالم لم يبن حكمه هنا على دليل شرعي وبالاتفاق بأن العامي لا يبني الحكم على المصالح المرسلة الحاجية فهكذا العالم.

أَوْ ضَرُورِيٌّ: وَهُوَ مَا عُرِفَ الْتِفَاتُ الشَّرْعِ إِلَيْهِ كَحِفْظِ الدِّينِ بِقَتْلِ الْمُرْتَدِّ وَالدَّاعِيَةِ، وَالْعَقْلِ بِحَدِّ السُّكْرِ، وَالنَّفْسِ بِالْقِصَاصِ، وَالنَّسَبِ وَالْعِرْضِ بِحَدِّ الزِّنَى وَالْقَذْفِ، وَالْمَالِ بِقَطْعِ السَّارِقِ.

قَالَ مَالِكٌ وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: هِيَ حُجَّةٌ لِعِلْمِنَا أَنَّهَا مِنْ مَقَاصِدِ الشَّرْعِ بِأَدِلَّةٍ كَثِيرَةٍ وَسَمَّوْهَا: مَصْلَحَةً مُرْسَلَةً، لَا قِيَاسًا ؛ لِرُجُوعِ الْقِيَاسِ إِلَى أَصْلٍ مُعَيَّنٍ دُونَهَا.

النوع الثالث من أنواع المصالح المرسلة: المصالح الضرورية. والمراد بالضرورية هي التي يؤدي فقدها إلى اختلال أحوال العالم، وكونهم يصبحون في اضطراب وقد عهد من الشارع الالتفات إلى الأمور؛ وذلك أن الشريعة قد التفتت إلى مصالح كلية كبرى وهي أن تحفظ على الناس دينهم، ولهذا جاءت الشريعة أن المرتد يقتل، وجاءت الشريعة بعقوبة الداعي إلى بدعته، وهكذا أيضاً جاءت الشريعة بحفظ الدماء، وهذا مقصد ثان، ومن هنا أوجبت الشريعة القصاص في القتل، وجاءت الشريعة أيضاً بحفظ الأموال ولهذا أوجبت الشريعة قطع يد السارق، وكذلك جاءت الشريعة بحفظ العقول، ولهذا أوجبت الشريعة حد المسكر على من شرب الخمر، وكذلك حفظت الشريعة على الناس أنسابهم وأعراضهم، فمن مقاصد الشرع التي حفظها ديننا الأنساب والأعراض، ومن هنا جاءت الشريعة بإثبات حد الزنا، وبإثبات حد القذف ثمانين جلدة. هذه الأمثلة التي ذكرنا أمثلة لمصالح معتبرة ضرورية؛ لكن لو قدرنا أن هناك مصالح ضرورية مرسلة لم يأت دليل بإثباتها ولا بإلغائها، فإذا كان هناك مصالح ضرورية مرسلة فهل يصح لنا أن نثبت حكماً بناء عليها من أجل المحافظة عليها ؟

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: لَيْسَتْ حُجَّةً، إِذْ لَمْ تُعْلَمْ مُحَافَظَةُ الشَّرْعِ عَلَيْهَا؛ وَلِذَلِكَ لَمْ يَشْرَعْ فِي زَوَاجِرِهَا أَبْلَغَ مِمَّا شَرَعَ، كَالْقَتْلِ فِي السَّرِقَةِ، فَإِثْبَاتُهَا حُجَّةً وَضْعٌ لِلشَّرْعِ بِالرَّأْيِ كَقَوْلِ مَالِكٍ: يَجُوزُ قَتْلُ ثُلُثِ الْخَلْقِ لِاسْتِصْلَاحِ الثُّلُثَيْنِ، وَمُحَافَظَةُ الشَّرْعِ عَلَى مَصْلَحَتِهِمْ بِهَذَا الطَّرِيقِ غَيْرُ مَعْلُومٍ.

اختلف أهل العلم في هذا على قولين:

القول الأول: هو قول مالك وبعض الشافعية بأن المصالح الضرورية المرسلة حجة، واستدلوا على ذلك بأن رعاية هذه المصالح يؤدي إلى حفظ مقاصد الشريعة، والمحافظة على مقاصد الشرع قد دل على اعتبارها أدلة كثيرة.

والقول الثاني: أنه لا يصح الاستدلال بهذا النوع من أنواع المصالح ولو كانت ضرورية، وقالوا: لأنه لم يعهد من الشرع المحافظة على هذه المصالح بكل طريق وإنما جاء بطرق محددة، ومن هنا فإن السارق لم يشرع قتله مع كون القتل للسارق أدعى للزجر، ومن هنا لابد من محافظتنا على ما أعتبره الشرع بحيث لا نبني حكماً جديداً على مصالح مرسلة.

واستدلوا بأن قالوا: إن بناء الأحكام على المصالح المرسلة يعتبر من إثبات الأحكام بناء على الرأي المجرد بدون دليل ولا مستند، والشرع لا يصحح إثبات حكم فيه إلا بدليل شرعي كتاباً وسنة وقالوا من هنا نقل عن بعض الأئمة أقوال شاذة بناء على هذا الاستدلال فنجد أنهم قالوا بأقوال مخالفة حتى للأدلة الشرعية ومن هنا أثر عن مالك أنه قال: يجوز قتل ثلث الخلق لاستصلاح الثلثين. لكن هذه المقالة ينفي كثير من المالكية صحة نسبها إلى الإمام مالك، ويقولون بأن الإمام مالكاً لم يقل هذه المقالة.

....

وشيخ الإسلام ابن تيمية وطائفة من أهل العلم وبعض التابعين، قالوا: إن هذه المسألة مسألة خاطئة لأنه لا يوجد هناك مصالح مرسلة وإنما المصالح كلها معتبرة، والشريعة قد جاءت باستيعاب المصالح فلا يوجد مصلحة إلا وفي الشرع دليل لها كتاباً أو سنة نصاً أو استنباطاً، وأما المصالح الملغاة فليست بمصالح بل هي مفاسد يتوهم أنها مصالح.

قالوا: لا يمكن أن يكون هناك مصالح مرسلة لأن الشارع قد استكمل المصالح، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ومن هنا فالذي يظهر أن جميع المصالح مستكملة في النصوص الشريعة ومن ثم نكتفي بما في النصوص، ولا نحتاج إلى تقرير دليل جديد بناء على المصلحة المرسلة، وإنما قد يعول على المصلحة في بعض المسائل على سبيل أنها طريقة لتطبيق الحكم، وليس دليلاً لإثبات حكم جديد كما في مسألة الاختيار عند وجود أمور متعددة كما في مسألة تصرف الإمام بالنسبة للأسرى بين المن والفداء والأسر والقتل، فإن الإمام يجتهد بما يرى أنه أصلح للمسلمين، ولهذا نكتفي بقاعدة: تصرفات الأئمة مناطة بالمصالح، ونحوها من القواعد عن تقرير دليل جديد نسميه الاستصلاح.

وهذا آخر الكلام في مباحث الأدلة المختلف فيها.

* * * * *

القياس:

تقدم معنا فيما مضى مباحث الأدلة، ومباحث قواعد الفهم والاستنباط، وعندنا الآن مبحث القياس، ومبحث القياس قد اختلف أهل العلم في موطن بحثه، هل يبحث مع الأدلة لكونه دليلاً شرعياً تؤخذ بواسطته أحكام للمسائل الجديدة، أو يجعل طريقاً من طرق الفهم والاستنباط لأن القياس لا يستقل بنفسه، وإنما لابد أن يرجع القياس إلى أصل منصوص عليه من الكتاب أو السنة، والمؤلف قد سار على المنهج الثاني فجعل القياس طريقاً للفهم والاستنباط ولم يجعله دليلاً من أدلة الشرع.

والقياس مبحث مهم، وله فوئد عظيمة ودراسته يترتب عليها ثمرات جليلة، فهذه الأهمية تتجلى في عدد من الأمور:

الأمر الأول: أن القياس نتمكن به من الحكم على العديد من المسائل الحادثة، ففي عصرنا الحاضر وجد أشياء جديدة مثل الميكرفون واللاقطات والمسجلات والتلفزيونات والسيارات والإذاعات إلى ما لا نتمكن من تعداده من المستجدات، هذه المستجدات نتمكن بواسطة القياس من بيان الحكم الشرعي فيها، فعندنا مثلاً الجمل كان يركب وأذن النبي ﷺ في ركوبه، فنقيس السيارة عليه، بجامع أن كلاً منهما مركوب، فتمكنا من الحكم على هذه النازلة بواسطة القياس.

الفائدة الثانية: دراسة القياس فيها تطبيقات عملية شرعية بحيث تزيد في ذهنية الإنسان الفقهية، وتجعله يتصور العديد من الأحكام الشرعية.

الفائدة الثالثة: أن مباحث القياس فيها مصطلحات كثيرة، يستعملها علماء الشريعة في كتبهم في كافة الفنون، سواء في الحديث،أو في التفسير، أو في

الفقه، فإذا فهمنا معاني هذه المصطلحات، كانت لدينا قدرة على فهم كلام أهل العلم في مؤلفاتهم.

من أمثلة ذلك، نجد عند أهل العلم كلمة:تنقيح المناط، ما معنى هذه الكلمة.

ونجد أهل العلم يقولون: الإخالة، والنقض، والكسر، إلى غير ذلك من المصطلحات الكثيرة التي سنمر عليها في هذا الباب فعندما يكون الإنسان غير فاهم لهذه المصطلحات فإنه لا يتمكن من فهم كلام أهل العلم سواء في كتبهم، أو في دروسهم، ولذلك يحسن بنا أن نعتني بهذا المبحث عناية خاصة.

الفائدة الرابعة: أن مبحث القياس فيه صعوبة، وفيه دقة والصعوبة في هذا المبحث تجعلنا نستعين على فهم هذه المبحث بالمشايخ الذين يفهمون مباحث القياس، فمهما درس الإنسان مباحث القياس، لن يتمكن من فهمه بنفسه ولن يتمكن من تطبيقه.

الفائدة الخامسة: أن دراسة مبحث القياس تجعل الإنسان دقيقاً في ألفاظه، بحيث يتحرز في كلامه فلا يتكلم بأي كلمة إلا في مواطنها.

الفائدة السادسة: أن في مباحث القياس مباحث قوادح القياس، يعنى كيف تتمكن من نقض كلام خصمك وكيف تجيب عن استدلاله، وتناقش أجوبته، وهذا يعين الإنسان في المناظرة والمحاجة والمحاماة ونحو ذلك.

وفوائد دراسة هذا المبحث عديدة وإنما أردنا أن نورد نماذج من هذه الفوائد.

لُغَةً: التَّقْدِيرُ، نَحْوُ: قِسْتُ الثَّوْبَ بِالذِّرَاعِ؛ وَالْجِرَاحَةَ بِالْمِسْبَارِ؛ أَقِيسُ وَأَقُوسُ قَيْسًا وَقَوْسًا وَقِيَاسًا فِيهِمَا.

وشَرْعًا: حَمْلُ فَرْعٍ عَلَى أَصْلٍ فِي حُكْمٍ بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا.

هذا المبحث يُعنى بتعريف القياس، والقياس نعرفه بواسطة طريقين:

الأول: طريق اللغة: يقال: قست الثوب بالذراع، بمعنى قدرته به. ويقال: قست الجراحة بالمسبار، إذا كان هناك جرح في البدن فإنهم يأتون بحديدة للقياس، فيضعونها في الجرح من أجل أن يعرفوا مقدار هذه الجرح كم طوله، وهذا يترتب عليه مسائل متعلقة بمقدار الدية، وقد يتعلق به ما يتعلق بالقصاص كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] ذلك إذا كان الجرح ينتهي إلى عظم، فإنه يشرع فيه القصاص ويؤتى بالمسبار لقياس مقدار الجرح من أجل أن لا يكون هناك حيف وزيادة عن الجرح الأول.

الفعل في القياس أن تقول: قاس يقيس قياساً، وقد يقال إذا كان الإنسان يتكلم عن نفسه: أَقِيس، وقد يقال: أَقُوس. فيقال فيه: قيساً وقياساً وقوساً.

وقد يطلق لفظ القياس ويراد به المساواة، فيقال: فلان يقاس بفلان. يعني أنه يساويه. هذا كله من جهة التعريف اللغوي.

أما التعريف الاصطلاحي فهناك تعريفات متعددة:

التعريف الأول: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

والمراد بالحمل: إعطاء الفرع، حكم الأصل.

والمراد بالفرع: المسألة المسكوت عنها وليس لها دليل في الشرع.

والمراد بالأصل: المسألة التي وجد فيها دليل شرعي.

والمراد بالحكم: يعني أي حكم من الأحكام التكليفية، سواء كان من

وَقِيلَ: إِثْبَاتُ مِثْلِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ لِمُقْتَضٍ مُشْتَرَكٍ.

الأحكام التكليفية الخمسة أو كان حكماً وضعياً مثل الصحة والبطلان ونحوهما.

والمراد بقوله: بجامع بينهما: يعني لوجود المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في الأصل بحيث نجده في الفرع.

ومن الأمثلة المشهورة عند الأصوليين: قياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الإسكار.

الفرع: النبيذ، والأصل: الخمر، والحكم: التحريم، والجامع أو العلة: الإسكار.

هذا التعريف اعترض عليه باعتراضات عديدة منها أنهم قالوا: معناه أنك جعلت القياس من فعل المجتهد، بينما الحكم القياسي ثابت وجد مجتهد أولم يوجد، ثم إن الفرع والأصل لا يفهمان إلا بفهم القياس، لأن الفرع والأصل أركان في القياس، فلا تفهم أركان الشيء إلا بعد فهمه هو، قالوا: قوله: في حكم: هذا عام يشمل الأحكام الشرعية واللغوية والعقلية وغيرها، بينما نحن نعرف القياس في الشرع.

وقوله: بجامع: لابد أن يشار إلى أن هذا الجامع مؤثر، وليس كل جامع يترتب عليه القياس.

ولذلك اختار بعض أهل العلم تعريفاً آخر للقياس، فقالوا: إثبات مثل الحكم في غير محله بسبب أمر يقتضي المشاركة بينهما في الحكم. فرفعوا كلمة: الحمل من التعريف، لكن جاءوا بالإثبات والإثبات فيه نفس الإشكالية، فكان الأولى أن يقولوا: ثبوت.

هناك قال: في حكم، وهنا قال: مثل الحكم. وهذه المسألة ينبغي أن نلتفت

....

إليها وهي: هل الحكم الشرعي الوارد في محال متفاوتة حكم واحد أو هو أحكام متعددة؟

مثال هذا: هذا المسجل ما حكمه؟ مباح،وهذا المسجل الآخر؟ مباح. هل الإباحة التي هنا هي الإباحة التي هنا، أو هنا إباحة وهنا إباحة أخرى؟ وهل يتعدد الحكم بتعدد محالِّه أو أن الحكم واحد؟

هذان منهجان للأصوليين، ولذلك ستشاهدون في التعريف الأول قالوا: في حكم، بينما في التعريف الثاني قالوا: مثل الحكم. من أين حصل هذا؟

الأحكام الشرعية عند المعتزلة تتعدد بتعدد محالها، لأن الحكم عندهم مخلوق، بينما عند الأشاعرة: الحكم الشرعي هو خطاب الشارع، وعند الأشاعرة صفة الكلام وصفة الخطاب صفة واحدة، فلا يتعدد الحكم، فالإباحة في كل محل سواء في المسجل أو في الميكرفون أو في العمود الخ، حكم واحد، لأن الحكم الشرعي عندهم قديم، والقديم لا يتعدد وكل منهم لا يرتضي قول الآخر ويقول: قول الآخر خطأ.

وعند أهل السنة والجماعة لا إشكال لا في هذا ولا في هذا، لكن باعتبار مخالف لاعتبار هاتين الطائفتين، فهم يقولون: إن نظرنا إلى المحل فالحكم متعدد، وإن نظرنا إلى ذات الحكم فالحكم واحد، ولا يحصل عندهم أي إشكالية لأن الحكم عندهم حكم شرعي إلهي وليس مخلوقاً، وفي نفس الوقت الخطاب الشرعي لا إشكال في تعدده لأن الله لم يزل متكلماً وهو سبحانه يتكلم متى شاء.

وبذلك عرفنا المنشأ العقدي في هذا وعرفنا الصواب،وليس عندنا إشكالية.

وَقِيلَ: تَعْدِيَةُ حُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ إِلَى غَيْرِهِ بِجَامِعٍ مُشْتَرَكٍ، وَمَعَانِيهَا مُتَقَارِبَةٌ، وَقِيلَ: غَيْرُ مَا ذُكِرَ.

وَقِيلَ: هُوَ الاِجْتِهَادُ، وَهُوَ خَطَأٌ لَفْظًا وَحُكْمًا.

وقوله: في غير محله: للتخلص من التعبير بقولنا: الأصل والفرع، لكن بقي فيه إشكال آخر وهو أن الفرع أليس محلاً للحكم؟ إذن عندنا إشكالية أخرى ففروا من إشكالية، ووقعوا في أخرى.

وقوله: لمقتض مشترك: من أجل أن يتخلص من الجامع غير المؤثر، والمقتضي يعني طالب الحكم، اقتضى كذا: يعني طلبه، والمشترك يعني أن هذا المقتضي موجود في الأصل والفرع.

قال: وقيل القياس تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره بجامع مشترك. وهذه المعاني متقاربة. المعنى الكلي للقياس نفهمه ومن ثم لا إشكال عندنا فيه.

نريد أن نمثل بمثال آخر أوضح فنقول: ورد في الشرع أحكام في البقر من جهة تربيتها ومن جهة ذبحها في الهدي،ونحو ذلك، فنلحق بها الجاموس لأنه في معناها، ومن ثم نثبت لها هذه الأحكام، لكن لابد أن يلاحظ ألا يكون دليل الأصل شاملاً للفرع، لأن بعض أهل العلم يقول: الجاموسة في لغة العرب تسمى بقرة، فإن كانت تسمى بقرة لم يصح هذا القياس، لأن الفرع مشمول بدليل الأصل.

* **قوله: وقيل: هو الاجتهاد وهو خطأ...:** هذا تعريف آخر للقياس وأول من قال به هو الإمام الشافعي قال: القياس هو الاجتهاد. وهذا التعريف خطأ، لأن من الاجتهاد ما ليس قياساً، كالاستدلال بأنواع الدلالات، مثل

وَأَرْكَانُهُ: أَصْلٌ، وَفَرْعٌ، وَعِلَّةٌ، وَحُكْمٌ.
فَالْأَصْلُ: قِيلَ: النَّصُّ، كَحَدِيثِ الرِّبَا.

مفهوم المخالفة، ودلالة الإشارة، هذه فيها اجتهاد، ولكن هذا ليس قياساً.

وقد رده آخرون بأن قالوا: إن من القياس ما لا نحتاج معه إلى اجتهاد لوضوحه، ومثلوا له بتحريم الضرب قياساً على التأفيف، قالوا: هذا قياس واضح، ومثله ما ورد في أحكام العبد المملوك الذكر فإننا نثبت هذه الأحكام للمملوكة الأنثى لتساويهما في المعنى. قالوا: هذا لا نحتاج فيه إلى اجتهاد لوضوحه مع أنه قياس.

إذن عرفنا المعنى الإجمالي للقياس، وننتقل الآن إلى الكلام عن أركان القياس.

قوله: وأركانه: هذا هو المبحث الثاني للتعريف بأركان القياس، والقياس يتكون من أربعة أركان: أصل، وفرع، وعلة، وحكم.

في مسألة الجاموس قبل قليل كان الأصل: البقر، والفرع: الجاموس، والعلة: مماثلته في الهيئة.

الركن الأول: الأصل: ما هو الأصل؟

اختلف أهل العلم في حقيقة الأصل فبعضهم يقول: هو محل الحكم وهو هنا البقر.

وبعضهم يقول: هو النص والدليل الشرعي كما في حديث: «ضحى رسول الله ﷺ عن نسائه بالبقر»[1]. يقولون الأصل: ذات الدليل.

---

(١) أخرجه البخاري(٢٩٤) ومسلم(١٢١١).

وَقِيلَ: مَحَلُّهُ كَالأَعْيَانِ السِّتَّةِ.

وَالْفَرْعُ مَا عُدِّيَ إِلَيْهِ الْحُكْمُ بِالْجَامِعِ.

وَالْعِلَّةُ وَالْحُكْمُ مَضَى ذِكْرُهُمَا، وَهِيَ فَرْعٌ فِي الأَصْلِ لِاسْتِنْبَاطِهَا مِنَ الْحُكْمِ، أَصْلٌ فِي الْفَرْعِ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِيهِ بِهَا.

وعلى كل فالمسألة اصطلاحية مثل لها المؤلف بحديث الربا في قوله ﷺ: «**الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ، فإذا اخْتَلَفَتْ هذه الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إذا كان يَدًا بِيَدٍ**»(١).

فبعض أهل العلم يقول: إن الأصل هو ذات الحديث، وبعضهم يقول: الأصل هو محل الحكم الذي هو الأعيان الستة: الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح.

الركن الثاني: الفرع:

وهو المحل الذي لم يوجد فيه حكم والذي نريد تعدية حكم الأصل إليه، مثاله في مسألة البقر: كان الفرع هو الجاموس، وفي مسألة المسكر كان الفرع هو النبيذ، وفي الأصناف الستة: الفرع هو الذرة والأرز والنقود الورقية، إلى غير ذلك.

الركن الثالث: العلة:

وتقدم الكلام فيها في مباحث الحكم الوضعي فذكرنا أن العلة هي: الوصف المنضبط الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة شرعية أو مقصود شرعي، هذا هو العلة.

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٨٧) من حديث عُبَادَةَ بن الصَّامِتِ رضي الله عنه.

الركن الرابع: الحكم: وهو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو الوضع أو التخير.

وتلاحظون أن العلة لابد أن تكون معقولة المعنى، نعرف ما معناها ونعرف لماذا ربط الحكم بها، ولابد أن تعرفوا أن الحكم ليس مقتصراً على الأحكام التكليفية الخمسة، بل الأحكام الوضعية أيضاً تدخل في هذا.

ما علاقة العلة بالأصل؟

اختلف أهل العلم في هذا على قولين:

القول الأول: وهو مذهب المعتزلة: أن العلة أصل للأصل، لأن الحكم في الأصل لم يثبت إلا من أجل العلة، لأنهم يرون أن الأحكام الشرعية مرتبة على المصالح وجوباً.

القول الثاني: أن العلة فرع عن الأصل لأنهم يرون أن الشريعة غير معللة، وأن الله عز وجل يحكم ما يريد، ولم يكن فيه مصلحة للخلق كما هو مذهب الأشاعرة.

وعند أهل السنة والجماعة أن الحكم في الأصل ثبت مراعاة للعلة رحمة لله بخلقه، ومن طرق المكلفين لمعرفة العلة النظر في الأصل فالله عز وجل قد بنى الأحكام على مصالح الخلق رحمة منه سبحانه وتعالى بعباده، فالعلة أصل للحكم، ثم إننا إنما نستنبط العلة من الأصل ولا نعرف العلة والمعنى الذي من أجله ثبت الحكم إلا من خلال معرفة حكم الأصل، فهذا صحيح باعتبار وهذا صحيح باعتبار آخر.

فالعلة أصل في الفرع وهذا لا إشكال فيه؛ لأن الحكم الجديد الذي استعملناه وجعلناه في الفرع نشأ من العلة.

وَالِاجْتِهَادُ فِيهَا إِمَّا بَيَانُ وُجُودِ مُقْتَضَى الْقَاعِدَةِ الْكُلِّيَّةِ الْمُتَّفَقِ أَوِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهَا فِي الْفَرْعِ،..

هذه المسألة في أنواع الاجتهاد في العلة، وهذا بمثابة تحرير محل النزاع في مسألة حجية القياس.

الاجتهاد في العلة على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: تحقيق المناط، بأن يأتينا حكم شرعي معلق بوصف فننزله ونطبقه على محاله وفروعه ونتأكد هل وجد الوصف في الفرع أم لا؟ مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] هذا قاعدة وحكم نصي متفق عليه، لكن هذا الذي سيشهد هل هو عدل أوليس بعدل؟ ننظر في أحواله نقول: هذا مثلاً عدل، وهذا ليس بعدل هذا يسمي تحقيق المناط.

إذن تحقيق المناط هو: تنزيل الحكم المعلق بوصف على أفراده في الخارج.

مثال آخر: أمرت الشريعة الولي بتزويج الكفء الخاطب كما في قوله ﷺ: «**إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه**»[(١)]. هذه قاعدة لا إشكال فيها لأنها منصوصة، لكن إذا جاءني خاطب فإنني أنظر هل هو كفء أوليس بكفء؟ أبحث تنزيل هذا الحكم على هذا الفرع، فيسمى تحقيق المناط.

قال المؤلف: والاجتهاد فيها: يعني في العلة ينقسم إلى ثلاث أقسام:

القسم الأول: بيان وجود مقتضي القاعدة الكلية المتفق عليها. عندنا قاعدة مثل قاعدة: شهادة العدل فتنزيلها على فروعها مثلاً فلان عدل أوليس بعدل فنقبل شهادته أولا، هذا يسمى: تحقيق المناط.

أو يكون هناك نص على القاعدة فتنزيلها على الفرع يسمى: تحقيق المناط.

---

(١) أخرجه الترمذي (١٠٨٤، ١٠٨٥).

أَوْ بَيَانُ وُجُودِ الْعِلَّةِ فِيهِ، نَحْوُ: فِي حِمَارِ الْوَحْشِ وَالضَّبُعِ مِثْلُهُمَا، وَالْبَقَرَةُ وَالْكَبْشُ مِثْلُهُمَا، فَوُجُوبُ الْمِثْلِ اتِّفَاقِيٌّ نَصِّيٌّ، وَكَوْنُ هَذَا مِثْلاً تَحْقِيقِيٌّ اجْتِهَادِيٌّ، وَمِثْلُهُ: اسْتِقْبَالُ الْقِبْلَةِ وَاجِبٌ، وَهَذِهِ جِهَتُهَا،.........................

---

* **قوله: أو بيان وجود العلة فيه**: يعني بيان وجود العلة في الفرع هذا أيضاً يسمى: تحقيق المناط.

والمعنى الأول محل اتفاق إذا كان هناك قاعدة كلية متفق عليها أو منصوصة فننزلها على فروعها، فهذا بالاتفاق أنه حجه فلا يمكن أن يوجد شرع أو نظام إلا بتحقيق المناط، لأنه لا يمكن أن ينص على جميع الأفراد إنما يعطيك قاعدة ويأتي المجتهد فيطبقها على فروعها فهذا يسمى تحقيق المناط.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة:٩٥] عندنا القاعدة: أن قاتل الصيد في الحرم يجب عليه المثل، لكن إذا صاد وعلاً ما هو مثاله؟

نجتهد، وهذا الاجتهاد في العلة هو اجتهاد في تطبيق العلة على محالها يسمى: تحقيق المناط، ومن هنا نقول: حمار الوحش إذا قتله المحرم وجب فيه المثل، والضبع إذا قتله المحرم وجب فيه المثل هذه قاعدة متفق عليها، تحقيق المناط أن نقول: حمار الوحش يماثله البقرة. فيجب على صائد حمار الوحش بقرة، وأن نقول: صائد الضبع يجب عليه المثل، هذه القاعدة متفق عليها، ثم نقول: الضبع يماثل الكبش هذا تحقيق المناط، فوجوب المثل هذا بالاتفاق بنص الآية وكون البقرة مماثله لحمار الوحش هذا باجتهاد مجتهد نسميه: تحقيق المناط.

مثال آخر: أوجبت الشريعة استقبال القبلة في الصلاة، هذا محل اتفاق ولا يختلف فيه أحد لقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾[البقرة: ١٤٤]

وَقَدْرُ الْكِفَايَةِ فِي النَّفَقَةِ وَاجِبٌ؛ وَهَذَا قَدْرُهَا، وَنَحْوُ: الطَّوَافُ عِلَّةٌ لِطَهَارَةِ الْهِرَّةِ، وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي الْفَأْرَةِ وَنَحْوِهَا، وَهَذَا قِيَاسٌ دُونَ الَّذِي قَبْلَهُ لِلاتِّفَاقِ عَلَيْهِ دُونَ الْقِيَاسِ، وَيُسَمَّيَانِ: تَحْقِيقَ الْمَنَاطِ.

فيأتينا إنسان ويقول: أنا في هذا الموطن أين أتجه وأين جهة المسجد الحرام؟ فنقول: هذه هي الجهة. هذا الكلام الأخير نسميه تحقيق المناط. طبقنا القاعدة: وهي وجوب استقبال القبلة في الصلاة،وقلنا: جهة الكعبة هي هذه الجهة، ومن ثم تكون الصلاة إليها.

مثال آخر: يجب على الزوج أن ينفق على زوجته وأبنائه بقدر الكفاية، هذه قاعدة متفق عليها، لكن إذا طبقناها على فروعها نقول: قدر كفاية هذه الزوجة مئة ريال، هذا يسمى تحقيق المناط، بينما قدر الكفاية في الزوجة الثانية خمسمائة ريال، هذا يسمى تحقيق المناط.

ومن أمثلة النوع الثاني أن نقول: جاءت الشريعة بأن الهرة إذا شربت من الماء فإن الماء يبقى على طهارته، والعلة في هذا أن الهرة تطوف بيننا في البيوت فالطواف علة لطهارة سؤر الهرة، وهذه العلة وهي الطواف موجودة في الفأرة فيكون سؤر الفأرة طاهراً.

فالنوع الأول: وهو تطبيق القاعدة الكلية على فروعها هذا محل إجماع تحقيق مناط.

والنوع الثاني: وهو بيان وجود العلة في الفرع، هذا أيضاً تحقيق مناط، لكنه نوع من أنواع القياس ولذلك يقع فيه خلاف.

أَوْ بِإِضَافَةِ الْعِلِّيَّةِ إِلَى بَعْضِ الْأَوْصَافِ الْمُقَارِنَةِ لِلْحُكْمِ عِنْدَ صُدُورِهِ مِنَ الشَّارِعِ وَإِلْغَاءِ مَا عَدَاهَا عَنْ دَرَجَةِ الِاعْتِبَارِ، كَجَعْلِ عِلَّةِ وُجُوبِ كَفَّارَةِ رَمَضَانَ وِقَاعُ مُكَلَّفٍ أَعْرَابِيٍّ لَاطِمٍ فِي صَدْرِهِ فِي زَوْجَةٍ فِي ذَلِكَ الشَّهْرِ بِعَيْنِهِ، فَيَلْحَقُ بِهِ مَنْ لَيْسَ أَعْرَابِيًّا وَلَا لَاطِمًا، وَالزَّانِي، وَمَنْ وَطِئَ فِي رَمَضَانَ آخَرَ.

ننتقل إلى النوع الثاني من أنواع الاجتهاد في العلة وهو قوله: أو بإضافة العلية.

النوع الثاني من أنواع الاجتهاد في العلة: يسمى تنقيح المناط،وذلك بأن يكون الحكم الشرعي قد ورد معه أوصاف كثيرة فيأتي المجتهد ويبين ما هي الأوصاف المؤثرة في الحكم والأوصاف غير المؤثرة ثم يربط الحكم بالأوصاف المؤثرة فقط.

إذن ما هو تنقيح المناط؟

هو إلغاء الأوصاف غير المؤثرة المقارنة للحكم وبيان الأوصاف المقارنة للحكم المؤثرة فيه.

وبعبارة أخرى نقول: تنقيح المناط هو: إبقاء الأوصاف المؤثرة وحذف الأوصاف غير المؤثرة.

مثال هذا: في كفارة الجماع في رمضان جاء فيه دليل وهو أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ في رمضان في سنة من السنوات وهو يلطم وجهه ويشق ثوبه، ويقول: هلكت هلكت. قال ﷺ:«ما أهلكك» قال: وطئت زوجتي في نهار رمضان. فقال:«اعتق رقبة»، أين الحكم؟ اعتق رقبة هذا الحكم قارنه أوصاف كثيرة بعضها مؤثر وبعضها غير مؤثر فيأتي المجتهد ويلغي الأوصاف غير المؤثرة

....

ويبين أنها لا مدخل لها في الحكم مثلاً كونه أعرابياً، هذا وصف غير مؤثر، وكونه شق ثوبه ولطم وجهه هذا وصف غير مؤثر،وكونه قد جاء إلى النبي ﷺ هذا وصف غير مؤثر، ولذلك من فعل ذلك في عصرنا فعليه الكفارة، كونه قال: هلكت. هذا أيضاً وصف غير مؤثر، قال في الحديث: وطئت زوجتي، فإن كون الموطوءة زوجته هذا وصف غير مؤثر، وإن قلت: مؤثر، قلنا: هذا خطأ؛ لأنه لو زنا في نهار رمضان لوجبت عليه الكفارة.

وقوله: في رمضان، هل هو مؤثر أو غير مؤثر؟ لو وطئ في القضاء هل تجب عليه الكفارة أولا تجب عليه؟ موطن خلاف، كونه قد وطئ في النهار هذا مؤثر، كونه صائماً هذا وصف يقول الجمهور عنه بأنه غير مؤثر؛ عندما يكون هناك رجل أفطر في أول النهار لعذر ثم زال ذلك العذر فإنه يلزمه الإمساك بقية اليوم، فإذا جامع في أثناء ذلك اليوم وهو غير صائم، لكن يلزمه الإمساك، فهل عليه الكفارة أو لا؟ نقول: الذي يترجح أن عليه الكفارة، مسافر قدم إلى البلد، إذا قدم لزمه الإمساك فوطئ زوجته بعد ذلك فعليه الكفارة ولو لم يكن صائماً.

كونه قال: وطئت زوجتي. مؤثر أو غير مؤثر؟ يعني هل يكون الوطء مؤثراً أو غير مؤثر؟ هذه مسألة فقهية خلافية من قديم، الإمام أحمد والإمام الشافعي يقولان: مؤثر، والإمام مالك والإمام أبو حنيفة: يقولان غير مؤثر. ويترتب عليه أن من أكل في نهار رمضان ولم يطأ هل عليه كفارة أوليس عليه كفارة؟ إذا قلنا:لفظة (الوطء) مؤثرة فحينئذ ليس عليه كفارة، كما هو مذهب أحمد والشافعي، وإذا قلنا: لفظة الوطء، غير مؤثرة فإنه يجب على الآكل في

....

نهار رمضان أن يكفر الكفارة المغلظة وهي أن يعتق أو يصوم شهرين متتابعين، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك.

إذن عندنا ثلاثة أنواع من الأوصاف وردت في الحديث : أوصاف متفق على أنها ملغاة، وأوصاف متفق على أنها معتبرة، وعندنا أوصاف يقع الاختلاف بين الفقهاء فيها، هذه العملية بالإلغاء والإبقاء، تسمى تنقيح المناط.

قال المؤلف: أو بإضافة العلية: هذا هو النوع الثاني من أنواع الاجتهاد في العلة: إضافة العلية، يعني جعل بعض الأوصاف علة للحكم عند صدوره من الشارع وإلغاء ما عداها عن درجة الاعتبار.

إذن الحكم الشرعي ورد معه في نفس النص أوصاف كثيرة، فحذف ما لا يصلح للتعليل وربط الحكم ببقية الأوصاف الصالحة للتعليل، هذا يسمى تنقيح المناط..

مثال ذلك: كجعل علة وجوب كفارة رمضان الوقاع، هذا وصف معتبر.

قوله:مكلف: هذا وصف معتبر.

قوله:في نهار رمضان: هذا وصف معتبر.

وعندنا أوصاف أخرى غير معتبرة مثل:أعرابي، لاطم في صدره، كون الوطء في زوجة، كونه في ذلك الشهر بعينه، وتلك السنة، هذه أوصاف غير معتبرة ومن ثم نلحق به من ليس أعرابياً ومن ليس لاطماً ونلحق به الزاني، ومن وطء في رمضان آخر.

وَقَدْ يَخْتَلِفُ فِي بَعْضِ الْأَوْصَافِ نَحْوُ: هَلِ الْعِلَّةُ خُصُوصُ الْجِمَاعِ أَوْ عُمُومُ الْإِفْسَادِ فَتَلْزَمُ الْآكِلَ وَالشَّارِبَ؟ وَيُسَمَّى: تَنْقِيحُ الْمَنَاطِ، وَقَالَ بِهِ أَكْثَرُ مُنْكِرِي الْقِيَاسِ.

---

* **قوله: وقد يختلف في بعض الأوصاف نحو: هل العلة خصوص الجماع، أو عموم الإفساد.** أي إفساد الصوم فتلزم الكفارة من أجل ذلك. **الآكل والشارب:** على القول الثاني يلزم الآكل والشارب كفارة، دون القول الأول القائل: أن العلة خصوص الجماع، فإن الآكل والشارب لا كفارة عليه، ويسمى هذا النوع تنقيح المناط، وتنقيح المناط أقر به أكثر منكري القياس.

أَوْ بِتَعْلِيقِ حُكْمِ نَصِّ الشَّارِعُ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِعِلَّتِهِ عَلَى وَصْفٍ بِالاِجْتِهَادِ، نَحْوُ: حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِإِسْكَارِهَا فَالنَّبِيذُ حَرَامٌ، وَالرِّبَا فِي الْبُرِّ؛ لِأَنَّهُ مَكِيلُ جِنْسٍ فَالْأَرُزُّ مِثْلُهُ، وَيُسَمَّى: تَخْرِيجَ الْمَنَاطِ، وَهُوَ الاِجْتِهَادُ الْقِيَاسِيُّ،

النوع الثالث: يسمى تخريج المناط، بأن يكون هناك حكم من الشارع لا يقارنه أوصاف فيأتي المجتهد ويجتهد في الوصف الذي من أجله ثبت الحكم في هذا المحل، ثم يلحق ما وجد به مثل هذا الوصف. مثال هذا: يقول النبي ﷺ: «الذهب بالذهب ربا إلا مثلاً بمثل» هنا لم يوجد مع الحكم وصف،فيأتي مجتهد ويجتهد ويقول: الوصف المناسب هو الثمنية، ومن ثم ألحق بالذهب كل ما كان ثمناً للأشياء، مثل النقود الورقية، هذا يسمى تخريج المناط: أن يرد حكم في الدليل الشرعي ولا وصف معه، فيأتي المجتهد فيستخرج الوصف الذي من أجله ثبت الحكم، ثم يلحق به الفرع بناء على ذلك، وهذا هو محل النزاع في مسألة حجية القياس.

وأوردنا مبحث أنواع الاجتهاد في العلة من أجل تحرير محل النزاع في مسألة حجية القياس، ما معنى: تحرير محل النزاع:يعني بيان محل الاتفاق ومحل الاختلاف. فتحقيق المناط ليس فيه خلاف وتنقيح المناط أيضاً ليس فيه خلاف في الجملة، وإنما مدار المعركة هو في تخريج المناط.

قال: أو: يعني النوع الثالث من أنواع الاجتهاد في العلة.

قال: بتعليق حكم نص الشارع عليه: عندنا حكم هو تحريم الربا، نص الشارع على تحريم الربا في الذهب ولم يتعرض الشارع لعلته ولم يوجد معه أوصاف، فنقوم بالاجتهاد في معرفة الوصف الذي من أجله ثبت الحكم، مثال ذلك: جاءنا في النص تحريم الخمر، ولو فرضنا أنه لم يتعرض للوصف الذي

....

من أجله ثبت الحكم، فنجتهد نحن ونقول: حكم التحريم ثبت في الخمر لكونها مسكرة، هذا القول منا يسمى: تخريج المناط، ومن ثم نقوم بإلحاق كل ما كان مسكراً بالخمر في التحريم.

قال: نحو قول الشارع:حرمت الخمر، مع عدم ذكره لوصف مع هذا اللفظ. فيأتي المجتهد ويقول: إنما ثبت تحريم الخمر من أجل إسكارها ومن ثم فإنني أقيس النبيذ علي الخمر، فيكون النبيذ حراماً.

مثال آخر: جاء في الشرع تحريم الربا في البر :«البر بالبر ربا إلا مثلاً بمثل» فيأتي المجتهد ويجد الحكم ثابتاً لهذا المحل بدون أن يذكر معه وصف، فيستخرج الوصف الذي من أجله ثبت الربا في البر، فيقول: البر ثبت التحريم فيه من أجل كونه مكيلاً مطعوماً، ثم بعد ذلك يبحث عن محال وفروع أخرى وجدت فيها هذه العلة .الكيل والطعم .فيجد مثلاً الذرة مكيلاً مطعوماً، ويبحث في الأرز فيجده مكيلاً مطعوماً فيلحق هذه الأشياء بالبر ويثبت تحريم الربا فيها بناء على تخريج المناط، وهذا هو الاجتهاد القياسي، وهذا هو محل النزاع وهو تخريج المناط.

وَأَجَازَ أَصْحَابُنَا التَّعَبُّدَ بِهِ عَقْلاً وَشَرْعًا، وَبِهِ قَالَ عَامَّةُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ خِلاَفًا لِلظَّاهِرِيَّةِ وَالنَّظَّامِ،..

هذه المسألة في حجية القياس، هل القياس حجة، أوليس بحجة؟

وهذه المسألة تنقسم إلى مسألتين:

المسألة الأولى: هل يجيز العقل التعبد بالقياس في الشرع أو لا؟

قد اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يجوز عقلاً أن يرد التعبد بالقياس، لأنه لا مانع منه. وهذا قول الجمهور.

القول الثاني: أن العقل يمنع من العمل والتعبد بالقياس، وهذا يقول به النظام وطائفة.

والقول الثالث: أن العقل لا يحكم على القياس لا بالجواز، ولا بمنعه.

إذن هذه مسألة التعبد بالقياس عقلاً، هل يجيز العقل التعبد بالقياس أو لا؟

وهذه المسألة ذكر لها المؤلف عدداً من الأدلة لكنها في ثنايا أدلة المسألة الثانية، ولو فصل بين المسألتين لكان أولى.

المسألة الثانية: هل ورد الشرع بالتعبد بالقياس أو لا؟

اختلف أهل العلم في حكم التعبد بالقياس شرعاً على ثلاثة قوال:

القول الأول: أن القياس واجب، وأن الشرع ورد بوجوب العمل به والتعبد به، وهذا قول جمهور أهل العلم ومنهم الأئمة الأربعة.

القول الثاني: أن الشرع منع من التعبد بالقياس وحرم القياس وهذا يقول به الظاهرية وجماعة.

وَقَدْ أَوْمَأَ إِلَيْهِ أَحْمَدُ، وَحُمِلَ عَلَى قِيَاسٍ خَالَفَ نَصًّا.

وَقِيلَ: هُوَ فِي مَظِنَّةِ الْجَوَازِ، وَلَا حُكْمَ لِلْعَقْلِ فِيهِ بِإِحَالَةٍ وَلَا إِيجَابٍ، وَهُوَ وَاجِبٌ شَرْعًا، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

لَنَا: وُجُوهٌ:

الْأَوَّلُ: الْقِيَاسُ يَتَضَمَّنُ دَفْعَ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ، وَهُوَ وَاجِبٌ عَقْلاً، فَالْقِيَاسُ وَاجِبٌ عَقْلاً، وَالْوُجُوبُ يَسْتَلْزِمُ الْجَوَازَ.

القول الثالث: أن القياس في مظنة الجواز.

عندنا القول الأول يقول: القياس واجب، والقول الثاني يقول: القياس حرام، والثالث يقول: في مظنة الجواز.

وجدت رواية من الإمام أحمد تنهى الفقيه من الكلام في القياس،مع أنه قد عمل بالقياس في مواطن كثيرة، واستدل به وأيده فحملت هذه الرواية التي فيها النهي على الأقيسة المخالفة للنصوص، أما ما لم يخالف نصاً فإنه لا يكون مذموماً.

إذن عرفنا الفرق بين المسألتين: التعبد بالقياس عقلاً، والتعبد به شرعاً.

ننتقل إلى الأدلة، المؤلف أتى بأدلة الجمهور سواء كانت في محل البحث العقلي، أو محل البحث الشرعي.

قال:لنا أدلة: أي استدل الجمهور على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قالوا: عندنا الآن احتمال وقوع ضرر بأن يكون هذا الشيء واجباً، فالعمل بالقياس يدفع هذا الضرر المحتمل، فالقياس يتضمن دفع ضرر مظنون، ودفع الضرر المظنون واجب، فيكون القياس واجباً.

نعيد الاستدلال مرة أخرى،عندما تأتينا مسألة جديدة فحينئذ إما أن

أَمَّا الْأَوْلَى: فَلِأَنَّا إِذَا ظَنَنَّا أَنَّ الْحُكْمَ فِي مَحَلِّ النَّصِّ مُعَلَّلٌ بِكَذَا وَظَنَنَّا وُجُودَ الْعِلَّةِ فِي مَحَلٍّ آخَرَ، ظَنَنَّا أَنَّ الْحُكْمَ فِيهِ كَذَا، فَظَنَنَّا بِأَنَّنَا إِنِ اتَّبَعْنَاهُ سَلِمْنَا مِنَ الْعِقَابِ، وَإِنْ خَالَفْنَاهُ عُوقِبْنَا، فَفِي اتِّبَاعِهِ دَفْعُ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ.

وَأَمَّا الثَّانِيَةُ: فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾ [آل عمران: ١٣١] **وَنَحْوِهِ.**

نبيحها وإما أن نمنع منها بناء على القياس، فمثلاً ورد عندنا في عصرنا، الحشيش أو الأفيون أو غيره من أنواع المخدرات، فنحن الآن إما أن نحكم بالإباحة الأصلية أو نحكم بالقياس على الخمر فيكون محرماً، القياس يتضمن دفع ضرر مظنون لأن المحرمات يأثم فاعلها ويستحق العقوبة، ودفع الضرر المظنون الذي هو الاحتياط واجب عقلاً فمن ثم يكون العمل بالقياس واجباً، إذن القياس فيه احتياط والعمل بالاحتياط واجب فيكون القياس واجباً.

الدليل الثاني لهم: يقولون إن القرآن قد استعمل القياس في مواطن كثيرة، فإذا كان القياس مستعملاً في القرآن فإنه يكون حجة ولا يصح أن نقول: القرآن احتج بالقياس ثم نمنع الفقهاء من الاحتجاج بالقياس، من استعمال القياس في القرآن أن المشركين لما نفوا البعث واستبعدوا أن يحيي الله العظام رد الله تعالى عليهم بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩] أين القياس؟ الأصل: النشأة الأولى، الفرع: البعث، العلة: قدرة الله تعالى على ذلك، الحكم: إحياء الله الموتى.

قد يقول قائل: هذا في مسائل عقدية؛ فنقول: إذا جاز في مسائل عقدية فمن باب أولى أن يجوز في مسائل الفروع.

الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ﴾ [يس: ٧٩]، ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلٗا مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ﴾ [الروم: ٢٨] وَنَحْوُهُ قِيَاسٌ فِي الْعَقْلِيَّاتِ فَفِي الظَّنِّيَّاتِ أَجْوَزُ.

الثَّالِثُ: الْقِيَاسُ اعْتِبَارٌ، وَالِاعْتِبَارُ مَأْمُورٌ بِهِ، فَالْقِيَاسُ مَأْمُورٌ بِهِ.

أَمَّا الْأُولَى، فَلُغَوِيَّةٌ كَمَا سَبَقَ.

وَأَمَّا الثَّانِيَةُ، فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢] مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا فِي سِيَاقِهِ.

وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلٗا مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ﴾ [الروم: ٢٨] مع الآية السابقة هذه الأمثلة عبارة عن أقيسه فإذا استعمل القرآن الأمثلة التي هي أقيسة، فدل هذا على أن الأقيسة حجة.

قال المؤلف: هذا قياس في العقليات، فإذا جاز في العقليات فيجوز في الظنيات من باب أولى.

ماذا يقصد بالعقليات؟

يقصد بها مباحث العقائد، وهذا لا يكون إلا على طريقة من يقول: إن العقائد إنها تؤخذ من العقول؛ ونحن نقول: العقائد تؤخذ من النصوص مع العلم بأن ما في النصوص يوافق المعقولات ولا يعارضها، ولكنه قد يأتي بما تعجز العقول عن إدراكه، فالنصوص تأتي بمحارات العقول لا بمحالات العقول.

إذن قول المؤلف: قياس في العقليات. هذا لا نرتضيه.

الدليل الثالث على حجية القياس: استدلوا بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] قالوا: هذا أمر بالاعتبار، والقياس اعتبار فيكون القياس مأموراً به. والاعتبار: هو الانتقال من محل إلى محل آخر وإعطاؤه حكمه، مأخوذ

الرَّابِعُ: قَوْلُهُ ﷺ لِعُمَرَ ﷺ لَمَّا قَالَ لَهُ: إِنْ قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ»[١] «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ»[٢]..........................

من الفعل:عَبَرَ، تقول: عبر النهر يعني انتقل من محل إلى محل آخر والقياس أيضاً فيه عبور وفيه اعتبار، لأنه ينتقل من الأصل إلى الفرع، والاعتبار مأمور به في قوله:﴿فاعتبروا﴾ والقياس من الاعتبار فيكون القياس مأموراً به.

فهذه ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الاعتبار مأمور به في قوله:﴿فاعتبروا﴾.

المقدمة الثانية: القياس نوع من أنواع الاعتبار.

النتيجة فيكون القياس مأموراً بها.

من أين أخذت أن القياس اعتبار؟ من طريق اللغة، ومن أين أخذت أن الاعتبار مأمور به من قوله تعالى:﴿فاعتبروا﴾.

الدليل الرابع من أدلة الجمهور على حجية القياس: أن النبي ﷺ قد استعمل القياس في مواطن عديدة، منها قوله ﷺ لعمر لما قال: يا رسول الله قبلت وأنا صائم، فقال النبي ﷺ:«أرأيت إذ تمضمضت» يعني هل يؤثر على صومك، إذن هذا قياس. الأصل: المضمضة، الفرع: القبلة، العلة: كلٌّ منهما مقدمة فطر. فإن المضمضة يمنك أن يدخل بواسطتها الماء فيكون مقدمة للفطر، وهكذا القبلة، الحكم: لا يفسد الصوم.

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٣٨٥) وابن أبي شيبة(٣١٥/٢) وأحمد(٢١/١) والدارمي(٢٢/٢).

(٢) أخرجه النسائي(١١٨/٥) وابن ماجه(٢٩٠٩) ولفظ النسائي: عن ابن عَبَّاسٍ قال: قال رَجُلٌ يا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أبي مَاتَ ولم يَحُجَّ أَفَأَحُجُّ عنه؟ قال: «**أَرَأَيْتَ لو كان على أَبِيكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ؟**» قال: نعم. قال: «فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ».

«لَوْ كَانَ عَلَى أَحَدِكُمْ دَيْنٌ فَقَضَاهُ بِالدِّرْهَمِ وَالدِّرْهَمَيْنِ أَكَانَ يُجْزِئُ عَنْهُ»؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «فَاللَّهُ أَكْرَمُ»[١].

وَأَجْمَعَ الصَّحَابَةُ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ فِي الْوَقَائِعِ كَتَقْدِيمِهِمْ أَبَا بَكْرٍ فِي الْإِمَامَةِ الْعُظْمَى قِيَاسًا عَلَى تَقْدِيمِهِ فِي الصُّغْرَى، وَقِيَاسِهِ الزَّكَاةَ عَلَى الصَّلَاةِ فِي قِتَالِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهَا، وَتَقْدِيمِهِمْ عُمَرَ قِيَاسًا لِعَهْدِ أَبِي بَكْرٍ إِلَيْهِ عَلَى عَقْدِهِمْ إِمَامَةَ أَبِي بَكْرٍ فِي قَضَايَا كَثِيرَةٍ، وَإِجْمَاعُهُمْ حُجَّةٌ،

مثال آخر: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أبي مات ولم يحج، أأحج عنه؟ قال ﷺ أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضية؟ قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالوفاء». هذا قياس، فالأصل: دين الآدمي، والفرع: دين الله، والعلة: كلاهما دين، والحكم: وجوب الوفاء به فكما وجب وفاء العبد بدين الآدمي، فكذلك يجب أن يفي بدين الله عز وجل.

الدليل الخامس: إجماع الصحابة على العمل بالقياس في وقائع كثيرة، ومن هذه الوقائع لما مات النبي ﷺ وأرادوا أن يبايعوا أحداً قالوا: إن النبي ﷺ قد رضي أبا بكر لديننا أفلا نرضاه لدنيانا. إذن الأصل: الدين، الفرع: الدنيا، الحكم: الرضا بأبي بكر فيهما، أو جواز توكيل أبي بكر فيهما، المعنى كلاهما ولاية هذه ولاية صلاة وهذه ولاية عامة، إذن الدليل الخامس إجماع الصحابة على العمل بالقياس كتقديم أبي بكر للولاية العظمى لتقديمه للصغرى.

مثال آخر على إجماع الصحابة لما ارتد من ارتد من العرب تنازعوا في منكري الزكاة الممتنعين من أدائها، فقال عمر: أولاً قاتل من كفر كفراً صريحاً

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة(٢/٢٩٢) والدارقطني(٢/١٩٤) والبيهقي(٤/٢٥٩).

لَا يُقَالُ: هَذِهِ الْأَخْبَارُ آحَادٌ لَا يَثْبُتُ بِهَا أَصْلٌ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: هِيَ تَوَاتُرٌ مَعْنَوِيٌّ كَسَخَاءِ حَاتِمٍ، وَشَجَاعَةِ عَلِيٍّ.

وترك الصلاة، فقال له أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة. إذن هذا قياس، الأصل: الصلاة، والفرع: الزكاة. والحكم: وجوب قتال الممتنع منها، العلة: أن كلاً منهما ركن من أركان الإسلام.

قال المؤلف: وتقديمهم عمر قياساً لعهد أبي بكر إليه على عقد إمامة أبي بكر: في ولاية أبي بكر ثبتت الخلافة له بواسطة المبايعة من أهل الحل والعقد، وخلافة عمر من أين ثبتت بالعهد من أبى بكر، إذن هم قاسوا العهد على العقد في ثبوت الإمامة بجامع صدور كلٍ منهما عن من يمثل الأخرى، هناك أهل الحل والعقد وهنا الإمام، فسلم الصحابة إلى أبي بكر وأقروا بوصيته وعملوا بها فكان إجماعا على العمل بالقياس.

وهذا العمل بالقياس ورد في وقائع كثيرة متعددة في عصر الصحابة ﷺ وإجماع الصحابة عليها يعد حجة شرعية يجب العمل بها.

اعترض معترض وقال: الأخبار التي جئت بها هي أخبار أحاد وحجية القياس أصل كلي، فلا نكتفي بأدلة ظنية في إثبات أصل كلي ولا نستدل عليه بها فإذا أردت أن تستدل فاستدل بأدلة قطعية.

فأجبنا عن هذا بأن هذه الوقائع لتقررها وتعددها أفادت القطع بالمعنى المشترك وهذا من المتواتر المعنوي، من ثم فهذا استدلال بأدلة قاطعة ليس استدلاً بأدلة ظنية.

الْخَامِسُ: لَوْلَا الْقِيَاسُ لَخَلَتْ حَوَادِثُ كَثِيرَةٌ عَنْ حُكْمٍ لِكَثْرَتِهَا وَقِلَّةِ النُّصُوصِ، لَا يُقَالُ: يُمْكِنُ النَّصُّ عَلَى الْمُقَدِّمَاتِ الْكُلِّيَّةِ، وَتُسْتَخْرَجُ الْجُزْئِيَّةُ بِتَحْقِيقِ الْمَنَاطِ. نَحْوُ: كُلُّ مَطْعُومٍ رِبَوِيٌّ، ثُمَّ يُنْظَرُ: هَلْ هَذَا مَطْعُومٌ أَوْ لَا؟ لِأَنَّا نَقُولُ: مُجَرَّدُ الْجَوَازِ لَا يَكْفِي وَالْوُقُوعُ مُنْتَفٍ، إِذْ أَكْثَرُ الْحَوَادِثِ لَمْ يُنَصَّ عَلَى مُقَدِّمَاتِهَا، فَاقْتَضَى الْعَقْلُ طَرِيقًا لِتَعْمِيمِ الْحَوَادِثِ بِالْأَحْكَامِ، وَهِيَ مَا ذَكَرْنَا.

الدليل السادس من أدلة الجمهور على العمل القياس: قالوا هناك حوادث كثيرة وواقعات كثيرة جديدة لو أبطلنا القياس لخلت هذه الحوادث من أحكام شرعية ولا يصح أن نجعل الشريعة قاصرة عن استيعاب كل شيء.

قال المؤلف: لولا القياس لخلت حوادث كثيرة من حكم لكثرة هذه الوقائع وقلة النصوص.

اعترض على هذا الدليل باعتراضات، منها:

أنه يمكن أن ينص الشارع على المقدمات الكلية، ثم بعد ذلك نقوم بتطبيق هذا الحكم على جزئياته بواسطة تحقيق المناط وتحقيق المناط خارج محل النزاع، وإنما النزاع في تخريج المناط، فبدل أن يقول: البر بالبر ربا، ليقل: كل مطعوم وكل مكيل ربا، وبالتالي يزول عنا هذا الإثم ولا يقع اشتباه أو اختلاف أو التباس.

والجواب عن هذا أن نقول بأن تقدير وجود كليات نطبقها على أفرادها هذا أمر ذهني ليس في الواقع، ونحن نتكلم عن واقع ولا نتكلم عن أمور ذهنية مجردة ونجد كثيراً من الحوادث لم ينص على قواعد كلية تشملها ومن ثم لابد من تعميم الحكم على هذه الحوادث الجديدة بواسطة القياس.

السَّادِسُ: قَوْلُ مُعَاذٍ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي[1] فَصُوِّبَ لَا يُقَالُ: رُوَاتُهُ مَجْهُولُونَ، ثُمَّ الْمُرَادُ تَنْقِيحُ الْمَنَاطِ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: رُوِيَ مِنْ طَرِيقٍ جَيِّدٍ وَتُلُقِّيَ بِالْقَبُولِ، وَالِاجْتِهَادُ أَعَمُّ مِمَّا ذَكَرْتُمْ.

الدليل السابع من أدلة الجمهور: ما ورد في حديث معاذ بن جبل ﷺ أن النبي ﷺ قال له: بم تحكم؟ قال بكتاب الله تعالى،قال: فإن لم تجد، قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي. فقال النبي ﷺ:«الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لـما يرضي رسول الله ﷺ»[1]. قالوا: فقد أحال إلى الاجتهاد ومن أنواع الاجتهاد القياس فيكون القياس حجة يجب العمل به.

اعترض على هذا الدليل بعدد من الاعتراضات؟

الاعتراض الأول: قالوا هذا خبر ضعيف، لأنه من رواية عمرو بن الحارث عن رجال من أهل حمص وفي لفظ: عن رجال من أصحاب معاذ عن معاذ والرجال مجهولون، والحارث أيضاً مجهول، فكيف نعول عليه وتضعون أحكاماً أصولية بناء على هذا الحديث الضعيف؟

وأجيب عن هذا بأن الحارث هذا ابن أخت المغيرة بن شعبة فهو معروف العين ثم إنه من أصحاب معاذ، ومعاذ كان يتخير أصحابه وكان لا يختار إلا من كان ثقة عنده، وأما إسناده إلى رجال من أصحاب معاذ، فأصحاب معاذ معروفون ومعاذ كان يتحرص من أجل أن لا يصحبه من لا يعرفه بثقة وأمانة وعلم وديانة، وبالتالي فإن قوله: عن رجال من أهل حمص أو من أصحاب معاذ، لا يؤثر.

---

(١) سبق تخريجه ص(٧٣٥).

قَالُوا: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

اعترض على هذا الحديث هذا باعتراض ثان: أنه قال: (أجتهد رأيي) يمكن أن يراد به تحقيق المناط أو تنقيح المناط والخلاف في تخريج المناط وليس في التنقيح ولا التحقيق.

وأجيب عن هذا بأن قوله: (أجتهد رأيي) يشمل التنقيح والتخريج والتحقيق فإذا كان اللفظ عاماً فإنه يصح لنا أن نستدل.

بعض أهل العلم قال بأن هذا الحديث تلقي من الأمة بالقبول فلا نحتاج للبحث في إسناده، وبعض أهل العلم يقول بأنه قد ورد من طريق آخر طريق عبد الرحمن بن غنم، فيشهد لهذا الحديث ويقويه؛ لكن هذه الرواية الأخرى ليس فيها الاحتجاج بالقياس، بل الذي فيه: «احكم بكتاب الله وبسنة رسول الله فإذا أشكل عليك شيء فاكتب إليَّ»[1] وهي تخالف هذه الرواية، وبالتالي لا يصح أن نقوي تلك الرواية بهذه الرواية. وهذه الرواية الثانية وردت في سنن ابن ماجة وفيها محمد بن سعيد المصلوب الذي صلب على زندقته، وهو وضاع لا قيمة لروايته، ولا يصح أن نقوي بها ولا نعارض بها.

أخذنا سبعة أدلة من أدلة الجمهور على حجية القياس ووجوب العمل بالقياس.

والمخالفون من الظاهرية ومن نحا نحوهم استدلوا بأدلة:

الدليل الأول: قالوا بأن الكتاب شامل لجميع الأحكام وبالتالي لا نحتاج إلى القياس كما في قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]،

---

(١) أخرجه ابن ماجه(٥٤).

فَالْحَاجَةُ إِلَى الْقِيَاسِ رَدٌّ لَهُ، ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ وَلَمْ يَقُلِ: الرَّأْيُ.

قُلْنَا: الْمُرَادُ تَمْهِيدُ طُرُقِ الاعْتِبَارِ، وَالْقِيَاسُ مِنْهَا؛ لِلإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُصَرِّحْ بِأَحْكَامِ جَمِيعِ الْجُزْئِيَّاتِ، وَقَوْلُكُمْ: مَا لَيْسَ فِيهِ يَبْقَى عَلَى النَّفْيِ الأَصْلِيِّ يُنَاقِضُ اسْتِدْلَالَكُمْ بِالْعُمُومِ، ثُمَّ الْمُرَادُ بِالْكِتَابِ: اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ، فَلاَ حُجَّةَ فِيهَا أَصْلاً. وَالْحُكْمُ بِالْقِيَاسِ رَدٌّ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ، إِذْ عَنْهُمَا تَلَقَّيْنَا دَلِيلَهُ.

ولقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] فبالتالي إذا كان الكتاب تبياناً لكل شيء فلا نحتاج إلى القياس.

وأجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] المراد به اللوح المحفوظ، وليس المراد به القرآن لأن صدر الآية هي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ ثم قال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] فليست الآية في الأحكام الشرعية بل في المخلوقات، والكتاب المراد به اللوح المحفوظ.

والآية الثانية: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] هذا المراد به القرآن ليس فيه إشكال، لكن المراد بهذه الآية التنصيص على المقدمات وليس المراد التنصيص على جميع الأحكام.

الجواب الثاني: أن القياس قد دل عليه الكتاب، فقد وجدت آيات من الكتاب دلت على حجية القياس كما تقدم فحينئذ يكون القرآن قد بين حجية القياس، فيجب العمل بالقياس.

الجواب الثالث: أن القياس عبارة عن فهم للكتاب إذ لا يصح قياس إلا أن يكون له أصل منصوص، فمن ثم القياس عبارة عن زيادة فهم للكتاب والسنة، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] حتى الأحكام المأخوذة بالقياس قد بينها القرآن ونحن نستنبط هذه الأحكام بالقياس ولأن القياس لابد فيه من أصل منصوص.

الدليل الثاني للظاهرية ومن وافقهم: أن الله تعالى أمرنا بالرد للكتاب والسنة ولم يأمرنا بالرد إلى القياس ومن ثم لا يجوز الرد إلى القياس، والدليل قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] ولم يقل: بالقياس، وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] ولم يقل: بالقياس. وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ولم يقل: ردوه للقياس.

وأجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن القياس هو مفهوم الكتاب والسنة، فهو مستنبط منهما ومن ثم الرد إلى القياس هو في الحقيقة رد إلى الكتاب فكما أننا نستدل بمفهوم المخالفة كذلك نستدل بالقياس، ونقول: هذا استدلال بالكتاب لأن القياس عبارة عن فهم للكتاب.

الجواب الثاني: أن الكتاب والسنة قد دلت على حجية القياس، فعندما نرد مسألة حجية القياس إلى الكتاب والسنة، نجد أن الكتاب والسنة قد نصت على حجية القياس.

قَالُوا: بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ مَعْلُومَةٌ فَكَيْفَ تُرْفَعُ بِالدَّلِيلِ الْمَظْنُونِ؟

قُلْنَا: لَازِمٌ فِي الْعُمُومِ، وَخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَالشَّهَادَةِ.

قَالُوا: شَأْنُ شَرْعِنَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُتَمَاثِلَاتِ وَعَكْسُهُ، نَحْوُ غَسْلِ بَوْلِ الْجَارِيَةِ دُونَ بَوْلِ الْغُلَامِ، وَالْغُسْلِ مِنَ الْمَنِيِّ وَالْحَيْضِ، دُونَ الْمَذْيِ وَالْبَوْلِ، وَإِيجَابِ أَرْبَعَةٍ فِي الزِّنَى دُونَ الْقَتْلِ، وَنَحْوِهِ كَثِيرٌ؛ وَمُعْتَمَدُ الْقِيَاسِ الِانْتِظَامُ.

الدليل الثالث من أدلة الظاهرية: قالوا إن براءة الذمة متيقنة فلا يصح أن نرفع براءة الذمة المتيقنة بالقياس المظنون، إذ كيف نرفع اليقين الثابت ببراءة الذمة بدليل قياسي ظني؟ مثال ذلك: أنت لا تحمل هذه السيارة؛لأنها ثقيلة وأنت ضعيف فلا تستطيع حمل السيارة ولا إزالتها من مكانها، فقالوا: براءة الذمة متيقنة قطعية فلا يصح أن نزيلها بهذا القياس الظني، فلا يقوى الظن على رفع اليقين مثل ما أنك لا تستطيع أن تحمل السيارة التي هي أثقل منك.

قلنا: هذا الاستدلال خطأ من جهتين:

الجهة الأولى: أن براءة الذمة في الأصل متيقنة لكن استمرار براءة الذمة مشكوك فيه لأنه قد يرد دليل يرفع براءة الذمة فليست براءة متيقناً منها.

الجهة الثانية: أن نقول: إنكم يا أيها الظاهرية قد رفعتم براءة الذمة المتيقنة بأدلة ظنية فرفعتم براءة الذمة بواسطة العموم، ورفعتم براءة الذمة بواسطة خبر الواحد، ورفعتم براءة الذمة بواسطة الشهادة إذا شهد شاهدان على شخص قطعتم رقبته، فتركتم براءة الذمة بشهادة شهود مظنونة، فهكذا في القياس ارفعوا براءة الذمة بواسطة القياس المظنون.

الدليل الرابع للظاهرية: قالوا الشارع لا يلتفت إلى القياس ونجد في الشرع مسائل متماثلة تعطى أحكام مختلفة،قالوا:إذا جئنا بصبي ذكر وبال على

قُلْنَا: لَا نَقِيسُ إِلَّا حَيْثُ يُفْهَمُ الْمَعْنَى، وَالْخِلَافُ فِي فَهْمِ الْمَعْنَى مَسْأَلَةٌ أُخْرَى.

قَالُوا: لَوْ أَرَادَ الشَّارِعُ تَعْمِيمَ الْمَحَالِّ بِالْأَحْكَامِ لَعَمَّهَا نَصًّا، نَحْوُ: الرِّبَا فِي كُلِّ مَكِيلٍ وَيَتْرُكُ التَّطْوِيلَ.

الثوب، قلنا: يكفيه النضح، وإذا جاءت جارية وبالت على الثوب قلنا: لابد من الغسل، وما الفرق بين الصبي والجارية؟ إذن الشرع فرق بين المتماثلات، وعندك المني والمذي يخرجان من محل واحد وصفاتهما متقاربة، ومع ذلك فرق الشرع بينهما، وكذا الحيض يمنع الصلاة ويسقطها ويمنع الصوم ويجب القضاء، فالشرع قد ورد في هذين الحكمين المتماثلين بأحكام مختلفة وهذا يدل على أن الشرع يفرق بين المتماثلات.

مثال آخر: حد الزنا فيه الجلد مائة جلدة، والقذف فيه جلد ثمانين، والسرقة قطع اليد، والسرقة يكفي فيها شاهدان، والقذف يكفي فيه شاهدان، والزنا لابد من أربعة شهود، مائة جلدة لا يكفي لإثباتها إلا أربعة شهود، وقطع اليد يكفي فيها شاهدان؛ إذن فرق الشرع بين المتماثلات فهذا يدلنا على أن القياس غير معتبر.

أجيب عن هذا بأن الأمثلة الأولى التي ذكرتم فيها فوارق مؤثرة ونحن لا نحكم بالقياس إلا فيما ليس فيه فارق مؤثر، ثم إننا لا نحكم بالقياس إلا ما كان فيه علة مفهومة واضحة ظاهرة، أما ما ليس فيه علة واضحة ظاهرة فإننا لا نحكم فيه بالقياس.

الدليل الخامس من أدلة الظاهرية على أن القياس ليس بحجة: قالوا: لو كان الشرع يريد تعميم الحكم لمحل النص ومحل القياس لأتى بلفظ عام، فلماذا يترك اللفظ العام الذي يسهل لنا الحكم ويوضحه، ويتجه إلى لفظ موهم تختلف

قُلْنَا: هَذَا تَحَكُّمٌ عَلَيْهِ كَقَوْلِ مَنْ حَرَّمَ الْمَلَاذَّ: وَفِعْلُهَا لَا يَضُرُّهُ، ثُمَّ لَعَلَّهُ أَبْقَى لِلْمُجْتَهِدِينَ مَا يُثَابُونَ بِالاجْتِهَادِ فِيهِ.

قَالُوا: كَيْفَ يَثْبُتُ حُكْمُ الْفَرْعِ بِغَيْرِ طَرِيقِ ثُبُوتِهِ فِي الْأَصْلِ.

قُلْنَا: مَنْ يُثْبِتُ الْحُكْمَ فِي مَحَلِّ النَّصِّ بِالْعِلَّةِ لَا يَرِدُ هَذَا عَلَيْهِ، وَمَنْ يُثْبِتُهُ بِالنَّصِّ يَقُولُ: الْقَصْدُ الْحُكْمُ، لَا تَعْيِينُ طَرِيقِهِ، فَإِذَا ظَنَّ وُجُودَهُ اتَّبَعَ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ.

فيه أنظار الناس، فقد ورد في الحديث: «البر بالبر ربا إلا هاء وهاء والشعير بالشعير ربا إلا كذا وكذا» ثم قال: قيسوا على هذه الأصناف، وهذا تطويل، لو أراد الشارع القياس لنص على العلة وقال: يدخل الربا في كل مكيل مطعوم وحينئذ لا نحتاج إلى التطويل مما يدل على أن الشارع يقصد التمر والبر والشعير بذاتها.

وأجيب عن هذا: بأن هذا منكم اعتراض على صاحب الشرع وتحكم، فإنكم تقولون: لماذا لم يأت الشرع بكذا؟، ولماذا لم يأت بكذا؟ لماذا لا يأتي باللفظ المختصر الذي ينص على تعميم الحكم، هذا تحكم على الشرع، وصاحب الشرع أبصر وأعلم، ثم إنه يترتب عليه مصلحة وهو أنه يجتهد المجتهدون لكي يكون لهم الأجر والثواب، ففيه فوائد ومصالح.

الدليل السادس لهم: قالوا: إن الأصل ثبت الحكم فيه بواسطة النص والفرع ثبت الحكم فيه اسطة العلة فكيف تثبتون الحكم في الفرع على الأصل مع أن الحكم في الأصل ثبت بطريق مخالف لطريق ثبوت الحكم في الفرع، هناك ثبت بواسطة النص وهنا ثبت بواسطة العلة.

وأجيب عن هذا بأجوبة:

قَالُوا: غَايَةُ الْعِلَّةِ أَنْ تَكُونَ مَنْصُوصَةً، وَهُوَ لَا يُوجِبُ الْإِلْحَاقَ، نَحْوُ: أَعْتَقْتُ غَانِمًا لِسَوَادِهِ، لَا يَقْتَضِي عِتْقَ كُلِّ أَسْوَدَ مِنْ عَبِيدِهِ.

قُلْنَا: وَكَذَا لَوْ صَرَّحَ، فَقَالَ: قِيسُوا عَلَيْهِ كُلَّ أَسْوَدَ، فَلَيْسَ بِوَارِدٍ، بِخِلَافِ قَوْلِ الشَّارِعِ: حَرَّمْتُ الْخَمْرَ لِشِدَّتِهَا فَقِيسُوا عَلَيْهِ كُلَّ مُسْكِرٍ، ثُمَّ بَيْنَ الشَّارِعِ وَغَيْرِهِ فَرْقٌ يُدْرَكُ بِالنَّظَرِ.

الجواب الأول: أن الحكم في الأصل وفي الفرع ثبت بالعلة على ما تقدم.

الجواب الثاني: على فرض أن الحكم ثبت في الأصل بالنص فإنه يقول: النص قصد إظهار الحكم لا تعين المحل فهو كأنه قال: الحكم وهو الربا يثبت عند وجود هذه العلة فهو لم يخص محل النص بالحكم فمن ثم يكون الحكم في الأصل والفرع قد ثبت بواسطة النص لكن ثبت في الأصل بطريق التنصيص عليه، وثبت في الفرع بطريق فهم الحكم من الدليل.

الدليل السابع لهم: قالوا: إن أرفع درجات العلة أن تكون منصوصة وإذا نص على العلة فإن ذلك لا يقتضي الإلحاق، فإنه لو عندك خادم وقلت له: أعط هذا الرجل مائة ريال لأنه طويل، فقام الخادم وأخرج معه حزمة مئات كلما شاهد رجلاً طويلاً أعطاه مئة، لم يقبل من الخادم، مع أنه نص على العلة هنا في قوله: أعط هذا لأنه طويل، ومع ذلك لم نستعمل القياس، فمن باب أولى لا نستعمل القياس فيما لم ينص على علته.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأجوبة:

الجواب الأول: أن هناك فرقاً لأن هذا كلام شخص وهذا كلام الشارع والشارع لا يفوته شيء من المعاني، بخلاف المخلوق، فإنه يفوته عدد من المعاني، ولذلك لم يصح أن نعمل بتنصيصه على العلة بخلاف الشارع.

الجواب الثاني: أن هذا المخلوق لو نص فقال: أعط هذا مائة ريال لأنه

قَالُوا: لَا قِيَاسَ فِي الْأُصُولِ، فَكَذَا فِي الْفُرُوعِ.

قُلْنَا: مَمْنُوعٌ بَلْ فِي كُلٍّ مِنْهُمَا قِيَاسٌ بِحَسَبِ مَطْلُوبِهِ قَطْعًا فِي الْأَوَّلِ وَظَنًّا فِي الثَّانِي، ثُمَّ هُوَ قِيَاسٌ، فَإِنْ صَحَّ صَحَّ مُطْلَقُهُ، وَثَبَتَ الْقِيَاسُ، وَإِلَّا بَطَلَ مَا ذَكَرْتُمْ.

طويل، وقس عليه كل طويل فإنه حينئذ يعمل بكلامه، وهكذا في مسألتنا لأن الشارع أتى بالحكم وعلقه بالعلة، وقال في موطن آخر: اعملوا بالقياس لأن هناك أدلة شرعية تدل على حجية القياس، فهذا المثال الذي ذكرتموه ليس مماثلاً لقضيتنا.

الدليل الثامن لهم: قالوا: الأصول والقطعيات والعقائد لا يجري فيها القياس فكذلك الفروع لا يجري فيها القياس.

وأجيب عن ذلك بأجوبة:

الجواب الأول: أنكم تريدون إبطال حجية القياس بواسطة القياس فأتيتم بقياس لإبطال القياس، فقلتم:نقيس الفروع على الأصول في إبطال القياس. وهذا لا يصح كيف تحتجون بالشيء على بطلانه! هذا تناقض.

الجواب الثاني: أن العقائد والقطعيات يجري فيها القياس بحسبه، لذلك نجد أهل العلم ينصون على قواعد كلية في العقائد، فيقولون: كل كمال ثبت للمخلوق لا يتطرق إليه نقص بوجه من الوجوه فالخالق أولى به. هذا قياس أولوي؛ فقولهم: إن القياس لا يجري في العقائد والقطعيات؛ هذا ليس بصحيح؛ ولذلك نجد العلماء يقولون: القول في الذات كالقول في الصفات. والقول في بعض الصفات كالقول في كل الصفات، وهذه أقيسة استعملناها في بعض العقائد بل نجد القرآن قد استخدم القياس في مسائل عقدية مثل: إثبات البعث، وإثبات الخلق والدار الآخرة إلى غير ذلك، وقد مر علينا نماذج من هذا.

وَاعْلَمْ: أَنَّهُ قَدْ صَحَّ فِي ذَمِّ الْقِيَاسِ وَالرَّأْيِ وَالْحَثِّ عَلَيْهِمَا أَحَادِيثُ كَثِيرَةٌ صَحِيحَةٌ صَرِيحَةٌ، وَطَرِيقُ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا حَمْلُ الذَّامَّةِ عَلَى حَالِ وُجُودِ النَّصِّ وَالْحَاثَّةِ عَلَى حَالِ عَدَمِهِ.

قوله: واعلم: أنه قد صح في ذم القياس والرأي والحث عليهما أحاديث: هذا دليل آخر للظاهرية: قالوا: قد ورد ذم الرأي والقياس في بعض الأحاديث والآثار الصحيحة.

أجبنا به عندنا أحاديث أخر تدل على الثناء على القياس والرأي، فمن ثم يكون المراد بالذم: القياس والرأي عند وجود النص المخالف له؛ لأنه يكون قياساً فاسد الاعتبار.

وبذلك نكون أتممنا الكلام في مسألة حجية القياس.

أَرْكَانُ الْقِيَاسِ مَا سَبَقَ.

فَشَرْطُ الْأَصْلِ ثُبُوتُهُ بِنَصٍّ، وَإِنِ اخْتَلَفَا فِيهِ؛ أَوِ اتِّفَاقٌ مِنْهُمَا وَلَوْ ثَبَتَ بِقِيَاسٍ، إِذْ مَا لَيْسَ مَنْصُوصًا وَلَا مُتَّفَقًا عَلَيْهِ لَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ لِعَدَمِ أَوْلَوِيَّتِهِ،

---

* **قوله: أركان القياس ما سبق:** ذكرنا فيما مضى أن القياس ينبني على أربعة أركان:

الركن الأول: الأصل وهو:المحل الذي ورد فيه النص، ومثال ذلك: الخمر.

الركن الثاني: الفرع وهو المسألة الجديدة الحادثة التي ليست منصوصة، ومثال هذا: النبيذ أو حبوب الكبتاجون.

الركن الثالث: الحكم، وهو هنا: التحريم.

الركن الرابع: العلة، وهي المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في الأصل وهو موجود في الفرع فيقتضي إلحاقه بالأصل وهو في هذا المثال:الإسكار، هذه الأركان الأربعة من أركان القياس لابد لها من شروط.

* **قوله: فشرط الأصل ثبوته بنص:** يعني أن الشرط الأول من شروط الأصل أن يكون الأصل ثابتاً فإذا لم يكن حكم الأصل ثابتاً فلا يجوز أن نقيس عليه، مثال هذا: لو قال قائل بأن صلاة التسابيح مشروعة فنقيس عليها صلاة أخرى من جنسها، فحينئذ الأصل هو: صلاة التسابيح، والفرع: هذه الصلاة الجديدة، والحكم: المشروعية، والعلة: كل منهما صلاة، هذا القياس لا يصح لأن حكم الأصل ليس ثابتاً، فلم يثبت أن صلاة التسابيح مشروعة، ومن ثم لا يصح القياس إذن عرفنا شرط الأصل وهو أن يكون حكم الأصل ثابتاً.

بماذا يثبت حكم الأصل؟

وَلَا يَصِحُّ إِثْبَاتُهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى أَصْلٍ آخَرَ ؛ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَحَلِّ النِّزَاعِ جَامِعٌ، فَقِيَاسُهُ عَلَيْهِ أَوْلَى، إِذْ تَوْسِيطُ الْأَصْلِ الْأَوَّلِ تَطْوِيلٌ بِلاَ فَائِدَةٍ، وَإِلَّا لَمْ يَصِحَّ الْقِيَاسُ لِانْتِفَاءِ الْجَامِعِ بَيْنَ مَحَلِّ النِّزَاعِ وَأَصْلِ أَصْلِهِ.

وَقِيلَ: يُشْتَرَطُ الِاتِّفَاقُ عَلَيْهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ، وَإِلَّا لَعَلَّلَ الْخَصْمُ بِعِلَّةٍ تَتَعَدَّى إِلَى الْفَرْعِ، فَإِنْ سَاعَدَهُ الْمُسْتَدِلُّ فَلاَ قِيَاسَ، وَإِلَّا مُنِعَ فِي الْأَصْلِ فَلاَ قِيَاسَ، وَيُسَمَّى: الْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ، نَحْوُ: الْعَبْدُ مَنْقُوصٌ بِالرِّقِّ فَلاَ يُقْتَلُ بِهِ الْحُرُّ كَالْمُكَاتَبِ، فَيَقُولُ الْخَصْمُ: الْعَبْدُ يُعْلَمُ مُسْتَحِقُّ دَمِهِ بِخِلاَفِ الْمُكَاتَبِ، إِذْ لَا يُعْلَمُ مُسْتَحِقُّ دَمِهِ: الْوَارِثُ أَوِ السَّيِّدُ، وَرُدَّ: بِأَنَّ كُلاًّ مِنْهُمَا مُقَلِّدٌ لِإِمَامِهِ، فَلَيْسَ لَهُ مَنْعُ مَا ثَبَتَ مَذْهَبًا لَهُ، إِذْ لَا يَتَعَيَّنُ مَأْخَذُ حُكْمِهِ، وَلَوْ عَرَفَ فَلاَ يَلْزَمُ مَنْ عَجْزِهِ عَنْ تَقْرِيرِهِ فَسَادُهُ، إِذْ إِمَامُهُ أَكْمَلُ مِنْهُ، وَقَدِ اعْتَقَدَ صِحَّتَهُ، وَلِأَنَّهُ يُفْضِي إِلَى تَعْطِيلِ الْأَحْكَامِ لِنُدْرَةِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ.

وَقِيلَ: لَا يُقَاسُ عَلَى أَصْلٍ مُخْتَلَفٍ فِيهِ بِحَالٍ ؛ لِإِفْضَائِهِ إِلَى التَّسَلْسُلِ بِالِانْتِقَالِ،

يثبت حكم الأصل بأربعة طرق على اختلاف فيها:

الطريق الأول: أن يكون حكم الأصل مجمعاً عليه فإذا أجمع على حكم الأصل فلا مانع من القياس عليه، مثال هذا: البر يجري فيه الربا هذا حكم الأصل وهو محل إجماع واتفاق، مثال آخر: القاضي لا يقضي حين الغضب، هذا الأصل، فنقيس على الغضب حالات أخرى للقاضي، فالأصل مجمع عليه من الأمة مع ورود دليل فيه، لكن الآن نقرر أنه إذا كان حكم الأصل مجمعاً عليه فإنه يصح أن نقيس عليه.

الطريق الثاني: ورود نص يدل على حكم الأصل ولو لم يكن مجمعاً عليه،

....

مثال هذا جاء في الحديث: أن النبي ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولي» وقال: «أيما امرأة نكحت نفسها فنكاحها باطل» وفي لفظ: «أيما حرة نكحت بغير ولي فنكاحها باطل» فجاءنا فقيه في مسألة الأَمَة وقال: أقيس الأمة على الحرة في مسألة الولي، الأصل هو: الحرة، والفرع: الأمة، والحكم: اشتراط الولي في النكاح، والعلة: كل منهما امرأة، حكم الأصل هنا ليس مجمعاً عليه، فيه خلاف لكنه قد ثبت بدليل نصي وهو قول النبي: «أيما حرة نكحت نفسها فنكاحها باطل»، هذا هو الطريق الثاني من طرق إثبات حكم الأصل.

وبعض الفقهاء قال: لا يصح أن نثبت حكم الأصل إلا بالإجماع ولو ورد فيه دليل، لأنه يمكن للخصم إذا استدللنا عليه بإجماع منصوص على حكم أصله بدون أن يكون هناك إجماع يمكن أن يقوم بإنكار حكم الأصل فلابد من أن يكون حكم الأصل مجمعاً عليه حتى لا يتمكن الخصم من إنكار حكم الأصل وهذا القول قول باطل؛ لأننا متعبدون بالنصوص فإذا ورد دليل وجب علينا العمل به ووجب على الخصم أن يأخذ به ولو لم يجمع عليه.

استدلوا على عدم صحة كون الأصل غير مجمع عليه وقالوا: يمكن أن يعترض الخصم على المستدل ويقول له: العلة ليست هي العلة التي ذكرت فإن ساعدتني وإلا نفيت حكم الأصل، مثال هذا: في مسألة النكاح بدون ولي قال الشافعي: نكاح المرأة التي لها عشرون سنة لا يجوز إلا بولي قياساً على المرأة التي لها ستة عشر سنة، الأصل: ابنة ستة عشر سنة، الفرع: ابنة عشرين سنة، الحكم: اشتراط الولي، العلة: امرأة.

قال الحنفي: العلة في ابنة ستة عشر ليس كونها امرأة وإنما العلة: أنها صغيرة، فإن ساعدتني ووافقتني على ذلك وهو كون ابنة ستة عشر لا تزوج

....

نفسها لأنها صغيرة لزمك أن ابنة عشرين سنة تزوج نفسها بدون ولي لأنها كبيرة، وإن منعت وقلت: ابنة ستة عشر كبيرة وليست صغيرة، فإنني حينئذ أمنع الحكم في الأصل وأقول أن ابنة ستة عشر تزوج نفسها، فهذا يسمونه القياس المركب، لماذا سمي قياساً مركباً؟

لأن الخصم ركب اعتراضه من اعتراضين:

الأول: المعارضة في العلة فإن الشافعي قال: العلة في عدم صحة النكاح بلا ولي أنها امرأة، والحنفي قال: العلة في الأصل أنها صغيرة، ثم لما لم يساعده اعترض باعتراض آخر والاعتراض الثاني هو منع حكم الأصل، حيث قال: ابنة ستة عشر إن كانت كبيرة فإنها تزوج نفسها، فهذا سمي مركباً؛ لتركيبه من اعتراضين، المعارضة في العلة بإتيانه بعلة أخرى، فلما لم يساعده منع حكم الأصل، ولكن هذا الترتيب خاطئ لأن حكم الأصل إذا ثبت بنص فلا سبيل لأحد الاعتراض عليه.

الدليل الثاني للقائلين بعدم صحة القياس على أصل منصوص عليه غير مجمع عليه: قالوا: إذا لم يكن حكم الأصل مجمعاً عليه فإن المتخاصمين سينتقلان إلى حكم الأصل، لأن النزاع أولاً في حكم الفرع وهو: ابنة عشرين، فإذا كان حكم الأصل ليس مجمعاً عليه انتقلوا إلى النزاع في حكم الأصل وهو: ابنة ستة عشر، فقد يأتي بقياس آخر، فيقيس ابنة ستة عشر على ابنة خمسة عشر، ثم يتسلسل الكلام من مسألة إلى مسألة ولا ينضبط الأمر بل ينتشر ومن هنا اشترطوا أن يكون حكم الأصل مجمعاً عليه.

نقول: حكم الأصل ركن من أركان القياس، وأركان القياس الأخرى

....

يجوز إثباتها بالنصوص فالعلة يجوز أن نثبتها بالنص وبالإجماع، كذلك يجوز أن نثبت حكم الأصل بالنص. هذا هو الطريق الثاني من طرق إثبات حكم الأصل.

الطريق الثالث: أن يكون حكم الأصل متفقاً عليه بين المتخاصمين ولو لم يكن هناك إجماع ولا نص، مثال هذا: قول النبي ﷺ: «البر بالبر ربا إلا هاء وهاء» فتناظر فقيهان وقال أحدهما للآخر: اتفقت أنا وإياك على أن الربا يجري في الذرة فنقيس على الذرة الأرز، الأصل: الذرة وليس فيه إجماع ولا نص إذن من أين أثبتنا حكمه؟ باتفاق بين الخصمين، الفرع: الأرز، الحكم جريان الربا، والعلة أنه مكيل أو موزون، فهل يصح له هذا القياس وحكم الأصل هنا لم يرد فيه إجماع ولا نص وإنما فيه اتفاق بين الخصمين؟

اختلف أهل العلم في هذا على قولين فأجازه طائفة ومنعه آخرون.

الطريق الرابع من طرق إثبات حكم الأصل: القياس، مثال هذا ما ذكرنا قبل قليل، يقول: البطيخ يجري فيه الربا قياساً على الذرة. قلنا: من أين أثبت أن الذرة يجري فيه الربا؟ قال: بالقياس على البر، إذن الأصل:الذرة، والفرع: البطيخ، والعلة: الطعم، والحكم: جريان الربا.

فهل يصح أن نثبت حكم الأصل بواسطة القياس؟

قال طائفة: نعم يصح التمسك به لأنه دليل من أدلة الشرع فجاز إثبات حكم الأصل بواسطته.

والجمهور يقولون: لا يصح ذلك، قالوا: لأنه إذا كانت العلة في القياسين واحدة، فقس البطيخ مباشرة على البر، وإن كانت العلة مختلفة فلا يصح لك أن تقيس عليه البطيخ، لأنه قاس البطيخ على الذرة لكونه مطعوماً

....

وقاس الذرة على الأرز لكونه مكيلاً، ولا يصح هذا لأنه اختلفت العلة، وأما إذا اتحدت العلة، وقال: الطعم، قلنا: قس مباشرة على البر.

هذا ما يتعلق بالشرط الأول وهو ثبوت حكم الأصل.

قال المؤلف: فشرط الأصل ثبوته: هذا الشرط، بماذا يثبت حكم الأصل؟ قال: بعدد من الطرق: الأول: أن يثبت حكم الأصل بنص وإن اختلفا فيه، مادام أن فيه نصاً، هذا طريق، والطريق الثاني: اتفاق منهما، أي من الخصمين، والطريق الثالث: أن يثبت حكم الأصل بالقياس، قال: ولو ثبت بقياس، إذ ما ليس منصوصاً ولا متفقاً عليه لا يصح التمسك به، قال: لعدم أولويته: أي لأننا ممكن أن نقلب ونقول: من الممكن أن تجعل أصلك هو الفرع وفرعك هو الأصل فنقول قس الذرة على البطيخ، لماذا تقيس البطيخ على الذرة؟ لا يوجد أولوية، كلاهما غير مجمع عليه ولا متفق عليه ولا منصوص عليه ومن ثم ليست الذرة أولى بأن تكون أصلاً من البطيخ، ولا يصح إثبات الأصل بالقياس على أصل آخر لأنه إن كان بينه ـ بين الأصل الآخر ـ وبين محل النزاع ـ وهو الفرع ـ في القياس الأساسي،أي بين الأصل في القياس الأول الذي هو البر، وبين الفرع الذي هو محل النزاع والذي هو في مسألتنا البطيخ، جامع مشترك وهو الطعم مثلاً، فقس البطيخ على البر مباشرة ولا تجعل الذرة في الوسط إذ توسيط الأصل الأول الذي هو الذرة تطويل بلا فائدة؛ وإن كان الجامع فيهما مختلفاً بحيث قاس البطيخ على الذرة بجامع الطعم وقاس الذرة على البر بجامع الكيل فحينئذ لا يصح القياس لأن الحكم في الذرة ثبت بالكيل ولم يثبت بالطعم،ومن ثم لا يصح أن نقيس عليه بجامع غير الجامع

....

الذي ثبت حكمه به، إذ لا يصح القياس عند اختلاف الجامعين في القياسين، لانتفاء الجامع بين محل النزاع وأصل أصله الذي هو البر، وبالتالي فإن المؤلف يختار أن القياس ليس طريقاً صحيحاً لإثبات حكم الأصل.

قال المؤلف: وقيل يشترط الاتفاق عليه بين الأمة فحينئذ لا نكتفي بكون حكم الأصل منصوصاً عليه ولا نكتفي بكونه متفقاً عليه بين الخصمين وإلا لأمكن الخصم أن يعلل بعلة لا تتعدى إلى الفرع كما سبق في مسألة ابنة عشرين وابنة ستة عشر، فإنه سلم أن ابنة ستة عشر لا بد في نكاحها من ولي، لكنه قال: العلة ليست لكونها امرأة وإنما العلة كونها صغيرة، فإن ساعده المستدل وقال: صحيح ابنة ستة عشر صغيرة وليس منع تزويجها بدون ولي لكونها امرأة فحينئذ ينتفي القياس لأن الصغر ليس موجوداً في ابنة عشرين، وإن لم يساعده المستدل وقال: ابنة ستة عشر ليست صغيرة بل كبيرة، فحينئذ يمكن أن يأتي المعترض فيقول: أمنع الحكم في الأصل فأقول: ابنة ستة عشر تزوج نفسها ما دامت كبيرة وحينئذ ينتفي القياس، وهذا يسمونه القياس المركب، مثل المؤلف لهذا بمثال، فقال: قال المستدل: العبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب: هذه المسألة فيما لو كان هناك حر قتل مملوكاً، هل يقتل الحر بالمملوك أو لا يقتل؟

الجمهور يقولون: لا يقتل الحر بالمملوك لعدم المكافأة.

والحنفية يقولون: يقتل الحر بالمملوك.

استدل بعض الجمهور بهذا القياس فقال: العبد منقوص بالرق فلا يقتل

....

به الحر كالمكاتب، الأصل: المكاتب، فإنه إذا قتل الحر مكاتباً فلا يقتل الحر به حتى عند الحنفية فإنهم يقولون: الحر إذا قتل مكاتباً لا يقتل به والحر إذا قتل رقيقاً مملوكا قتل به، هذا مذهب الحنفية.

فقلنا لهم: نقيس الرقيق المملوك على المكاتب، فما دام أن الحر إذا قتل مكاتباً لا يقتل به فكذلك الحر إذا قتل رقيقاً فإنه لا يقتل به، فالأصل: المكاتب، الفرع:العبد المملوك،الحكم:لا يقتل به الحر،العلة: منقوص بالرق.

فقال الحنفي: العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب ليس لكونه منقوصاً بالرق وإنما لعدم العلم بمستحق دمه الذي هو ولي الدم،فإن المملوك معلوم من هو مستحق الدم وهو السيد، لكن المكاتب الآن لا ندري، ممكن أن يكون ولي الدم هو السيد وممكن أن يكون ورثته أو عصبته، فإذن العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب هو عدم العلم بالمستحق لدمه هل هو السيد أو الوارث بخلاف المملوك، فإن ساعدتني في المكاتب وقلت: هذه هي العلة فحينئذ لا يصح لك أن تقيس العبد على المكاتب، لأن العلة غير موجودة في العبد، لأن العبد معلوم من هو مستحق دمه، وإن لم تساعدني وتوافقني على هذه العلة فإني سأمنع حكم الأصل وأقول: إن الحر يقتل بالمكاتب، إذا قلت: المكاتب معلوم من هو مستحق الدم، فحينئذ أقول لك: كذلك الحر يقتل بالمكاتب، فكنت أولاً أعترض على العلة وأتيت بعلة غير علتك، هذا يسمى قادح المعارضة، فلما لم توافقني منعت حكم الأصل وقلت: الحر يقتل بالمكاتب ولذلك سموه: مركباً،لأنه مركب من اعتراضين هما المعارضة ومنع حكم الأصل.

وَرُدَّ: بِأَنَّهُ رُكْنٌ فَجَازَ إِثْبَاتُهُ بِالدَّلِيلِ كَبَقِيَّةِ الْأَرْكَانِ.

قال: ورد:أي هذا القول الذي يقول بأنه لا يكفي الاتفاق بين الخصمين بل لا بد أن يكون مجمعاً عليه، رد هذا القول بأن كلاً من المتناظرين مقلد لإمامه ولا يصح للمتناظر أن يمنع حكم الإمام، فليس للمقلد منع حكم قد ثبت في مذهب إمامه، ففي مذهب أبي حنيفة أن الحر لا يقتل بالمكاتب فكيف تمنع .يا أيها المعترض. وتقول: بل يقتل به؟ وكونك يا أيها المناظر عجزت عن تقرير مذهب إمامك وعجزت عن معرفة دليله لا يعني بطلان مذهب الإمام، فكونك أيها المناظر لم تعرف دليل إمامك لا يعني هذا بطلان مذهب إمامك، لأنك قد توصلت إلى أن هذا الدليل باطل لكن قد يكون للإمام أدلة أخرى، ومن ثم لا يصح أن تمنع حكم الأصل والإمام لا يمنعه، ولو قدر أن المناظر عرف مأخذ الحكم فلا يلزم من عجز المناظر عن تقرير مذهب إمامه أن يكون مذهب إمامه فاسداً لأن إمامه أكمل منه وأعرف بالأدلة، وذلك الإمام قد اعتقد صحة حكم الأصل، ومن ثم لا يصح له أن يبطل مذهب إمامه وهو منتسب إليه، ولو قيل بتصحيح هذا الكلام من المناظر لأدى ذلك إلى تعطيل الأحكام لندرة المجمع عليه.

وخلاصة الكلام أنه قيل: لا يصح أن يقاس على أصل مختلف فيه بحال ولو كان منصوصاً، بل لا بد أن يكون حكم الأصل مجمعاً عليه، ومن ثم فأصحاب هذا القول يقولون: ليس هناك طريق لإثبات حكم الأصل إلا الإجماع والنص ولا يصح أن يكون غيرهما طريقاً لإثبات حكم الأصل، قالوا: لأننا إذا كنا مختلفين على حكم الأصل ولو كان عندك نص فإننا حينئذ سننتقل من حكم الفرع الذي كنا نتنازع فيه أولاً إلى النقاش في حكم الأصل، وقد ننتقل من حكم الأصل إلى حكم مسألة ثانية، ثم يتسلسل الكلام وينتشر ولا

وَأَنْ لَا يَتَنَاوَلَ دَلِيلُ الْأَصْلِ الْفَرْعَ وَإِلَّا لَاسْتُغْنِيَ عَنِ الْقِيَاسِ.
وَأَنْ يَكُونَ مَعْقُولَ الْمَعْنَى، إِذْ لَا تَعْدِيَةَ بِدُونِ الْمَعْقُولِيَّةِ.

ينضبط لإفضائه إلى التسلسل بالانتقال إلى حكم الأصل.

ورد هذا القول بأن الأصل ركن من أركان القياس، وبقية أركان القياس يجوز إثباتها بالنص فكذلك حكم الأصل يجوز إثباته بالنص كبقية الأركان.

الشرط الثاني من شروط حكم الأصل: ألا يكون دليل الأصل متناولاً للفرع لأنه إذا كان حكم الأصل متناولاً للفرع فحينئذ نثبت الحكم في الفرع بدليل الأصل ولا نحتاج للقياس، مثال هذا: قال المستدل: النبيذ حرام، قياساً على الخمر لقوله ﷺ: «كل مسكر حرام» الأصل: الخمر، الفرع: النبيذ، العلة: الإسكار، الحكم: التحريم، حكم الأصل أخذناه من حديث: «كل مسكر حرام» والنبيذ مسكر إذن لا نحتاج إلى القياس فنقول: النبيذ حرام لأنه مسكر، وقد قال ﷺ: «كل مسكر حرام» إذن من شروط حكم الأصل أن لا يكون دليل الأصل متناولاً للفرع لأننا نكتفي بدليل الأصل عن القياس.

الشرط الثالث: أن يكون حكم الأصل معقول المعنى، يعني نعرف علته، لأننا إذا لم نعرف علته لا يصح لنا أن نقيس عليه، مثال هذا: لحم الإبل ينقض الوضوء لقول النبي ﷺ لما سأله رجل: أنتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «توضئوا من لحوم الإبل...»[1] جاءنا شخص وقال: لحوم الإبل تنقض الوضوء، إذن لحم الوعل ينقض الوضوء. نقول: المعنى الذي من أجله جعل لحم الإبل ينقض الوضوء لا نعرفه، فكيف تلحق به فرعاً بالقياس وأنت لا تعرف العلة والمعنى؛ وإذا لم يكن حكم الأصل معقول المعنى فلا يصح أن تقيس عليه.

---

(١) أخرجه مسلم(٣٦٠).

وَشَرْطُ حُكْمِ الْفَرْعِ مُسَاوَاتُهُ لِحُكْمِ الأَصْلِ، كَقِيَاسِ الْبَيْعِ عَلَى النِّكَاحِ فِي الصِّحَّةِ؛ وَالزِّنَى عَلَى الشُّرْبِ فِي التَّحْرِيمِ، وَإِلَّا لَزِمَ تَعَدُّدُ الْعِلَّةِ، وَهُوَ خِلَافُ الْفَرْضِ، أَوِ اتِّحَادُهَا مَعَ تَفَاوُتِ الْمَعْلُولِ، وَهُوَ مُحَالٌ عَقْلاً، وَخِلَافُ الْأَصْلِ شَرْعًا، وَلِأَنَّهُ إِنْ كَانَ دُونَ حُكْمِ الْأَصْلِ فَالْعِلَّةُ تَقْتَضِي كَمَالَهُ،

هذا متعلق بالأمر الثاني وهو الفرع ما هي شروط حكم الفرع؟

هناك عدد من الشروط:

الشرط الأول: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل فإذا كان الحكم فيهما متفاوتاً لم يصح القياس، لأن الحكم إنما ثبت بناءً على العلة ولا يعقل أن تصدر العلة أحكاماً متفاوتة، مثال هذا: الدخول بالرجل اليسرى إلى المسجد مكروه فأقيس عليه الدخول بالرجل اليسرى إلى المسجد الحرام فأقول إنه محرم. الأصل: هذا المسجد، الفرع: المسجد الحرام، العلة تقديم اليسرى، الحكم: هناك في الأصل مكروه، وفي الفرع محرم، هذا لا يصح لأن الحكم غير متساوٍ، فالحكم هنا أقوى وأقل والعلة لم تقتض إلا الأقل، فكونك جعلت العلة تقتضي حكماً أعلى بدون أن يكون هناك دليل، هذا خلاف معنى العلة لأن العلة الواحدة لا تثبت إلا حكماً متساوياً.

قال: وشرط حكم الفرع أن يكون مساوياً لحكم الأصل: مثال ما توفر فيه الشرط: قياس البيع على النكاح في الصحة، الصحة حكم متساوٍ، وقياس الزنا على الشرب في التحريم هذان حكمان تساويا، تحريم وتحريم ولو كان الحكم متفاوتاً ولم يكن متساوياً للزم عليه تعدد العلة أو اختلاف رتبتها، وهذا خلاف الفرض الذي هو التقدير فإننا نقدر أن العلة واحدة، والعلة الواحدة لا تقتضي إلا حكما متساوياً، أو يلزم عليه أن تكون العلة واحدة بينما المعلول

وَإِنْ كَانَ أَعْلَى فَاقْتِصَارُ الشَّارِعِ عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ يَقْتَضِي اخْتِصَاصَهُ بِمَزِيدِ فَائِدَةٍ، أَوْ ثُبُوتِ مَانِعٍ، وَأَنْ يَكُونَ شَرْعِيًّا لَا عَقْلِيًّا، ....

متفاوت وهذا خطأ، وهو محال عقلاً وخلاف الأصل شرعاً لأن العلة تقتضي معلولاً واحداً؛ ولا تقتضي معلولاً متفاوتاً مرة زائداً ومرة ناقصاً، ولأنه إن كان حكم الفرع دون حكم الأصل لم يصح القياس، مثال ذلك لو قال قائل: الخمر حرام فأقيس عليه النبيذ فيكون مكروهاً، حكم الفرع هنا وهو النبيذ قلت بأنه الكراهة، وهذا دون حكم الأصل الذي هو التحريم، والعلة التي هي الإسكار تقتضي كمال الحكم وهو التحريم، فكيف جعلت العلة لا تقتضي كمال الحكم مع أن الأصل أنها تقتضي كمال الحكم.

قال: وإن كان أعلى فاقتصار الشارع على حكم الأصل يقتضي اختصاصه بمزيد فائدة: كما في مسألتنا قبل قليل، فإنه إذا كان حكم الفرع أعلى كما في المثال السابق الذي يقتضي تحريم الدخول بالرجل اليسرى في المسجد الحرام، وإذا كان حكم الأصل أقل فاقتصار الشرع على حكم الأصل وهو الكراهة يقتضي اختصاص الحكم بمزيد فائدة في الكراهة، وأن التحريم لا مدخل له، أو يقتضي وجود مانع، ووجود المانع يعني زوال أثر العلة.

الشرط الثاني من شروط الحكم: أن يكون حكماً شرعياً أما الأحكام الحسية أو الأحكام العقلية أو الأحكام اللغوية فلا يجري فيها القياس الشرعي، فهذه الأنواع من الأحكام ليست مجال بحثنا، قال: أن يكون حكماً شرعياً: وأنتم تعرفون أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى أحكام تكليفية خمسة: وجوباً، وتحريماً، وكراهةً، وندباً، وإباحةً. والأحكام الوضعية وهي: الصحة، والفساد، والأداء، والقضاء، والإعادة، والمانع، والشرط، والعلة، والسبب، والعزيمة، والرخصة، وما يزيده الحنفية من الواجب والفرض والمكروه تحريماً.

أَوْ أُصُولِيًّا عِلْمِيًّا، إِذِ الْقَاطِعُ لَا يَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ الظَّنِّيِّ؛ وَفِي اللُّغَوِيِّ خِلَافٌ سَبَقَ.

قال المؤلف: لا يصح أن يكون الحكم في القياس عقلياً، لماذا؟

لأننا نتحدث عن القياس الشرعي وليس لنا علاقة بالأحكام العقلية.

قال: أو أصولياً علمياً: يعني أن القياس الشرعي لا يكون في قضايا الأصول ولا في قضايا العقائد، لماذا؟

قال: **إذ القاطع لا يثبت بالقياس الظني**: أي لأن الأصول والعقائد لابد فيها من قطع، والقياس ظني، فلا يصح أن نثبت الأمور القاطعة بواسطة القياس الظني، وهذا الكلام قد رده المؤلف قبل قليل عندما ذكر أن المانعين من حجية القياس قالوا: لا قياس في الأصول فكذا في الفروع. قال: قلنا: ممنوع بل في كل منهما قياس بحسب مطلوبه قطعاً في الأول. يعني في الأصول. وظناً في الثاني، في مبحث حجية القياس، وكذلك في مسألة خبر الواحد فإنه قال: خبر الواحد يقبل قياساً على قول المفتي.

إذن استعمل القياس في قضايا أصولية، وهكذا أيضاً في مسائل العقائد، وهذا الكلام فيه نظر.

وأنبه إلى شيء وهو أن المؤلف قال: يشترط في الحكم أن يكون شرعياً. فيفهم من هذا أن الأصول والعلميات لا يجري فيها القياس فكأنه يقول: إن الأصول ليست شرعية، وإن العقائد لا تؤخذ من الشرع. وهذا مذهب باطل، بل الأصول والعقائد يستند فيها إلى أدلة الشرع كما تقدم.

يبقى عندنا مسألة القياس في اللغويات وهذه مسألة سبق البحث فيها في مباحث اللغة فيما تقدم، والخلاف هناك في القياس اللغوي، والبحث هنا في القياس الشرعي.

وَشَرْطُ الْفَرْعِ وُجُودُ عِلَّةِ الْأَصْلِ فِيهِ ظَنًّا إِذْ هُوَ كَالْقَاطِعِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ؛ وَشَرَطَ قَوْمٌ تَقَدُّمَ ثُبُوتِ الْأَصْلِ عَلَى الْفَرْعِ ؛ إِذِ الْحُكْمُ يَحْدُثُ بِحُدُوثِ الْعِلَّةِ، فَلَوْ تَأَخَّرَتْ عَنْهُ لَصَارَ الْمُتَقَدِّمُ مُتَأَخِّرًا.

الركن الآخر من أركان القياس هو الفرع وله شروط منها: أن تكون علة الحكم موجودة في الفرع، لو قال قائل: البر يجري فيه الربا لأنه مكيل فيجري الربا في البطيخ. فهذا قياس لا يصح لأن البطيخ ليس مكيلاً وإنما هو معدود.

قال: وشرط الفرع وجود علة الأصل فيه ظناً: أي أن نظن وجود العلة في الفرع ولا يشترط أن يكون مقطوعاً بها إذ إن الظن يعمل به في الشرعيات كما يعمل بالقطع.

هناك شرط آخر وهو: أن بعض أهل العلم اشترط أن يكون الفرع متأخراً في الحكم عن الأصل، فلا بد أن يأتي الأصل ويثبت حكمه، ثم بعد ذلك يأتي الفرع، مثال هذا: في مسألة:هل تشترط النية في الوضوء، هذه مسألة خلافية، الحنفية يقولون: لا تشترط النية في الوضوء، والجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة قالوا: يشترط في الوضوء النية، جاء أحد الجمهور وقال: يا أيها الحنفية أنتم تقولون بأن التيمم يشترط فيه النية فنقيس عليه الوضوء بجامع أن كلاً منهما طهارة. إذن الأصل هو: التيمم، والفرع: الوضوء، والحكم: وجوب النية، والعلة: كونه طهارة أو تستباح به الطهارة، أو غير ذلك، فقال الحنفي: التيمم إنما ثبت في السنة الخامسة أو السادسة، والوضوء قد ثبت قبل ذلك، ويشترط في القياس أن يكون الأصل ثابتاً قبل الفرع، والتيمم لم يثبت قبل الفرع الذي هو الوضوء، وإنما ثبت بعده ومن ثم لا يصح القياس. فنجيبه ونقول: ليس هذا من شروط صحة القياس.

وَالْحَقُّ اشْتِرَاطُهُ لِقِيَاسِ الْعِلَّةِ دُونَ قِيَاسِ الدَّلَالَةِ لِجَوَازِ تَأَخُّرِ الدَّلِيلِ عَنِ الْمَدْلُولِ كَالْأَثَرِ عَنِ الْمُؤَثِّرِ؛ بِخِلَافِ الْعِلَّةِ عَنِ الْمَعْلُولِ؛

واستدل القائلون بهذا الشرط فقالوا: الحكم يثبت بثبوت العلة فلو تأخرت العلة عن الحكم لصار المتقدم متأخراً، لأنهم يقولون: سبب إيجاب النية في التيمم هو كونه طهارة، معناه أن الوضوء الذي تقدم قبله بسنوات كان طهارةً ومع ذلك لم يوجد فيه دليل يدل على إيجاب النية فوجدت العلة وهي الطهارة ولم يثبت الحكم إلا بعد وجود التيمم فمعناه أن العلة لم تثمر هذا الحكم.

إذن عندنا قولان: الجمهور على أن هذا الشرط ليس شرطاً صحيحاً.

والقول الآخر: اشتراط تقدم ثبوت الأصل على الفرع

القول الثالث: بالتفريق بين الأقيسة فهناك قياس علة، وهناك قياس دلالة، وقياس العلة يشترط فيه أن يكون الأصل ثابتاً قبل الفرع بخلاف قياس الدلالة. ما هو قياس الدلالة وما هو قياس العلة؟

يراد بقياس العلة الجمع بين الأصل والفرع في الحكم بجامع يقتضي الحكم يعني أنه جامع مناسب لتشريع الحكم، مثال هذا: الجمع بين النبيذ والخمر في التحريم بجامع الإسكار، فإن الإسكار معنى يقتضي التحريم فهذا قياس علة. بينما قياس الدلالة:هو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم بناءً على أثر من آثار العلة أو لازم من لوازمها، كما لو قال: النبيذ حرام قياساً على الخمر لكون كلٍ منهما له رائحة كريهة هي رائحة المسكر، فالرائحة أثر للإسكار فالجمع بها يعد من قياس الدلالة وليس من قياس العلة، يقول أصحاب القول

....

الثالث: قياس الدلالة يجوز أن يكون الفرع متأخراً؛ لأن الدلالة قد تتأخر عن المدلول وقد تتقدم عليه بخلاف العلة، فالعلة لا بد أن توجد أولاً ثم يوجد الحكم بخلاف الدلالة فقد توجد الدلالة قبل الحكم وقد توجد الدلالة بعده، مثال ذلك لا يمكن أن يوجد نار إلا إذا وجدت العلة قبله، وهي الإشعال، لكن أثر هذه العلة من وجود رائحة أو وجود الدخان فإنه يوجد بعد وجود النار، فالدلالة توجد بعد المدلول بخلاف العلة لا بد أن تكون متقدمة.

والصواب في هذا أن هذا الشرط ليس شرطاً صحيحاً لعدم وجود الدليل الذي يدل على صحته، ونحن لم ننف تأثير العلة في الفرع في الزمن الأول، وإنما نفينا علمنا بها فعلة الطهارة كانت موجودة في الوضوء في الزمان الأول قبل نزول حكم التيمم،وكانت النية واجبة في الوضوء قبل وجود حكم التيمم، لكننا كنا نجهل ذلك، وجهلنا بوجود الحكم في الزمان الأول لا يعني انتفاءه.

وبذلك نكون قد أخذنا ما يتعلق بالأصل والفرع والحكم، ويبقى عندنا الركن الرابع وهو العلة.

أَمَّا الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ فَهِيَ عَلاَمَةٌ وَمُعَرِّفٌ، وَمِنْ شَرْطِهَا أَنْ تَكُونَ مُتَعَدِّيَةً فَلاَ عِبْرَةَ بِالْقَاصِرَةِ وَهِيَ مَا لَا تُوجَدُ فِي غَيْرِ مَحَلِّ النَّصِّ كَالثَّمَنِيَّةِ فِي النَّقْدَيْنِ، وَهُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ، خِلاَفًا لِلشَّافِعِيِّ وَأَبِي الْخَطَّابِ وَأَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

الْأَوَّلُ: الْعِلَّةُ أَمَارَةٌ، وَالْقَاصِرَةُ لَيْسَتْ أَمَارَةً عَلَى شَيْءٍ ؛ وَلِأَنَّ الْأَصْلَ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِالظَّنِّ، تُرِكَ فِي الْمُتَعَدِّيَةِ لِفَائِدَتِهَا، فَفِي الْقَاصِرَةِ عَلَى الْأَصْلِ لِعَدَمِهَا.

الثَّانِي: التَّعْدِيَةُ فَرْعُ صِحَّةِ الْعِلِّيَّةِ، فَلَوْ عَلَّلْنَا الْعِلِّيَّةَ بِالتَّعْدِيَةِ لَزِمَ الدَّوْرُ ؛ وَلِأَنَّ التَّعْدِيَةَ لَيْسَتْ شَرْطًا لِلْعَقْلِيَّةِ والْمَنْصُوصَةِ فَفِي الْمُسْتَنْبَطَةِ أَوْلَى، وَكَوْنُهَا لَيْسَتْ أَمَارَةً عَلَى شَيْءٍ مَمْنُوعٌ؛ بَلْ هِيَ أَمَارَةٌ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ بِهَا فِي مَحَلِّ النَّصِّ، أَوْ كَوْنِهِ مُعَلَّلاً لَا تَعَبُّدًا، وَعَدَمُ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ مَمْنُوعٌ ؛ إِذْ مَبْنَى الشَّرْعِ عَلَيْهِ، وَأَكْثَرُ أَدِلَّتِهِ ظَنِّيَّةٌ، وَعَدَمُ فَائِدَتِهَا مَمْنُوعَةٌ ؛ إِذْ فَائِدَتُهَا مَعْرِفَةُ تَعْلِيلِ الْحُكْمِ، وَالنَّفْسُ إِلَى قَبُولِهِ أَمْيَلُ.

انتقلنا الآن للكلام عن العلل، والكلام فيها أولاً: نبحث في حقيقتها، أي أن العلة هل هي مؤثرة أو غير مؤثرة؟

اختلف أهل العلم في هذا على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن العلل غير مؤثرة بمعنى أنها ليس لها أي تأثير، وإنما هي مجرد علامة معرفة بالحكم، وهذا قول الأشاعرة، بناءً على أن الأسباب لا تؤثر عندهم، قالوا: لأن كل شيء بقضاء الله وقدره وخلقه وفعله ومن ثم فليس للعلة أي تأثير ولا أي فعل.

القول الثاني: أن العلل مؤثرة بنفسها، ويقول به المعتزلة بناءً على قولهم: إن العبد يخلق فعل نفسه، فيقولون: العلة تنتج المعلول بذاتها.

....

القول الثالث: أن العلل مؤثرة بجعل الله لا بنفسها وهذا قول أهل السنة والجماعة، وفي قولهم إثبات الحق الوارد في كل من القولين مثل ما تكلمنا عنه قبل ذلك وتقدم معنا مراراً.

ننتقل إلى شروط العلة:

الشرط الأول:أن تكون متعدية،فلا يصح أن تكون قاصرة، ومعنى كون العلة متعدية:أن يكون لها فروع خارج محل النص، بينما القاصرة هي التي لا يوجد لها فروع ولا توجد إلا في محل النص، مثال هذا: قول النبي ﷺ:«البر بالبر رباً إلا هاءً وهاء» لو جاءنا فقيه وقال: العلة في هذا الحكم هي كونه براً، ولا يوجد هذا الوصف في مواطن أخرى، فنسمي هذا الوصف علة قاصرة، لكن جاءنا فقيه آخر وقال: العلة هي: الطعم، وهذه العلة وهي الطعم توجد في مواطن أخرى كالأرز والذرة وغيره من المطعومات فهذه علة متعدية، لأنه قد وجدت العلة في غير محل النص.

والعلة المتعدية يجوز التعليل بها بالاتفاق لا إشكال في هذا.

والعلة القاصرة هل يجوز التعليل بها؟

نقول: ننظر إن كانت العلة القاصرة قد نص عليها أو ورد فيها نص بأنها علة فيجوز التعليل بها ولو كانت قاصرة، يبقى عندنا الخلاف في تعليل الحكم بالعلة القاصرة المستنبطة غير المنصوصة، وهذه قد اختلف فيها أهل العلم على قولين:

القول الأول: أنه لا يصح أن تكون العلة قاصرة إذا كانت مستنبطة وهو

....

قول الحنفية واستدلوا على ذلك بأن قالوا: العلة أمارة معرفة، والقاصرة ليست أمارة على شيء، ومن ثم لا يصح أن نجعل القاصرة علة لأنها ليست أمارة على شيء.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن العلة القاصرة تدل على أشياء منها:

أولاً: اقتصار الحكم على محل النص.

ثانياً: تعريف الناس بكون هذا الحكم معللاً وليس تعبدياً.

ثالثا: أن العلة القاصرة تبين للمجتهد بأنه لا يوجد هناك علل أخرى متعدية.

الدليل الثاني لهم، قالوا: إن الأصل عدم العمل بالظن، والاقتصار على اليقين تُرك هذا الأصل في العلة المتعدية لأن لها فائدة وهي تعدية الحكم للفروع الأخرى بينما العلة القاصرة ليس لها فائدة ومن ثم لا يصح أن نجعلها علة للحكم لأنها ظنية والظن ليس معمولاً به.

وأجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن الظن معمول به في الشرع، ولا يصح قولكم بأن الأصل عدم العمل بالظن بل كثير من أدلة الشرع، قالوا: ظنية.

الجواب الثاني: قولكم: القاصرة لا فائدة لها، ليس بصحيح بل لها فوائد منها: معرفة حكمة الحكم فتعين المكلفين على العمل بهذا الحكم، ومنها قصر الحكم على محله وعدم تعديته إلى محل آخر.

القول الثاني: أنه لا يصح اشتراط هذا الشرط وعندهم يجوز التعليل

....

بالعلة القاصرة ولو كانت مستنبطة، وهذا قول الإمام الشافعي واختاره بعض الحنابلة منهم أبو الخطاب واستدلوا على هذا بأدلة:

الدليل الأول: أن كون العلة متعدية هذا أثر من آثار العلة ولا يصح أن تجعل دليل صحة العلة هو التعدية الذي هو أثر، لأنك إذا أردت أن تصحح شيئاً فتستدل على صحته بأشياء وجدت قبل حصوله، ولا يصح أن تستدل عليه بأشياء لا توجد إلا بعده لأن هذا يعتبر دَوراً، لأن دليل صحة العلة عندكم التعدية، ودليل التعدية هو كون الوصف علة فحينئذ يلزم الدور.

الدليل الثاني: أنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة العقلية والعلة القاصرة المنصوصة، فكذلك يجوز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة.

فائدة الخلاف في هذه المسألة ما لو تعارض علتان إحداهما قاصرة والأخرى متعدية، فإذا قلنا: العلة القاصرة لا يصح التعليل بها فمباشرة نأخذ بالعلة المتعدية، وإن قلنا: العلة القاصرة يصح التعليل بها فحينئذ نبحث في وجه التعارض وكيفية الجمع بينهما والترجيح.

نتقل بعد ذلك إلى الشرط الثاني من شروط العلة وهو الاطراد.

وَاخْتُلِفَ فِي اطِّرَادِ الْعِلَّةِ، وَهُوَ اسْتِمْرَارُ حُكْمِهَا فِي جَمِيعِ مَحَالِّهَا، وَاشْتَرَطَهُ الْقَاضِي وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ، خِلاَفًا لِبَعْضِهِمْ، وَلِمَالِكٍ، وَالْحَنَفِيَّةِ، وَأَبِي الْخَطَّابِ، فَتَبْقَى بَعْدَ التَّخْصِيصِ حُجَّةً كَالْعُمُومِ.

وَقِيلَ: مَعَ الْمَانِعِ، إِحَالَةً لِتَخَلُّفِ الْحُكْمِ عَلَيْهِ.

وَقِيلَ: الْمَنْصُوصَةُ دُونَ الْمُسْتَنْبَطَةِ لِضَعْفِهَا، وَقِيلَ غَيْرُ ذَلِكَ.

الْأَوَّلُ: تَخَلُّفُ حُكْمِهَا عَنْهَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ عِلِّيَّتِهَا.

الثَّانِي: عِلَلُ الشَّرْعِ أَمَارَاتٌ لَا مُؤَثِّرَاتٌ، فَلاَ يُشْتَرَطُ فِيهَا ذَلِكَ.

هل يشترط في العلة الاطراد، بمعنى هل يشترط في العلة أنه كلما وجدت العلة لزم أن يكون الحكم موجوداً معها، بحيث لو قدرنا في أحد المحال وجود الوصف بدون أن يوجد الحكم دلنا هذا على أن هذا الوصف ليس بعلة؟ مثال هذا: المزابنة حرام ما هي المزابنة؟ بيع الرطب بالتمر، العلة: عدم العلم بالتساوي؛ لكن عندنا مسألة وهي مسألة العرايا العلة موجودة فيها،وهي عدم العلم بالتساوي، ومع ذلك تجوز العرايا، فإذن عندنا الآن هذا الحكم وهو التحريم انتفى في هذه الصورة مع وجود الوصف المدعى علة، فإذن العلة هنا ليست مطردة لأنها قد وجدت في بعض المحال ولم يوجد الحكم معها، فهل هذا يدل على أن هذا الوصف لا يصح التعليل به؟

إن قلنا: الاطراد شرط، فحينئذ لا يصح التعليل به.

وإن قلنا: الاطراد ليس بشرط، فلا مانع من التعليل بهذا الوصف.

قال المؤلف: واختلف في اطراد العلة: وهو اشتراط كون الحكم يوجد كلما وجدت العلة وهو استمرار الحكم معها في جميع المحال التي يوجد فيها الوصف، هذا هل هو شرط في صحة التعليل بالوصف أم ليس بشرط؟

....

فيه أقوال:

القول الأول: أن الاطراد شرط،قاله القاضي وبعض الشافعية.

القول الثاني: أن الاطراد ليس بشرط، قال بذلك الجمهور، وينبني عليه أنه يصح تعليل المزابنة بهذا الوصف الذي ذكرته، وتكون صورة العرايا مخصوصة، فتكون العلة حجة بعد التخصيص كما في العموم فإنه إذا ورد عليه تخصيص، قلنا: العموم بعد التخصيص يبقى حجة في غير الصور المخصوصة.

القول الثالث: أننا ننظر إن كان في صورة النقض التي وجدت فيها العلة ولم يوجد الحكم هناك مانع فتخلف الحكم لوجود مانع، فحينئذ هذا لا يؤثر على صحة العلة، مثال هذا: القصاص حكم شرعي العلة فيه القتل العمد العدوان، إذن الحكم: وجوب القصاص، والعلة هي: قتل عمد عدوان، عندنا صورة وهي: أن والداً أخذ ولده فقتله، فهنا قتل عمد عدوان، فالعلة موجودة ومع ذلك لم يوجد الحكم، فالقصاص هنا غير واجب، العلة لم تطرد لأنه قد وجد الوصف المعلل به في صورة ولم يوجد الحكم معها فمعناه أن هذه العلة ليست مطردة، لكن التخلف هنا لوجود مانع وهو الأبوة، فأصحاب القول الثالث يقولون: إذا تخلف الحكم عن العلة لمانع فهذا لا يؤثر على صحة العلة، فالاطراد شرط لصحة العلة إلا إذا كان هناك مانع، هذا ما يقوله أصحاب القول الثالث. والذين اشترطوا الاطراد قالوا إذا وجدت العلة في محل ولم يوجد الحكم معها فإن هذا يدل على أنها ليست بعلة، إذ لو كانت علة لأنتجت الحكم، لكن لما وجدت العلة في محل ولم يوجد الحكم معها دل ذلك على أن الوصف ليس بعلة،والآخرون قالوا: الاطراد ليس شرطاً وتخلف الحكم

....

عن العلة في بعض الصور لا يدل على أن هذا الوصف ليس علة، قالوا: لأن العلل أمارات والأمارات قد يتخلف حكمها عنها، وذلك كما أن السحاب أمارة على المطر ومع ذلك يوجد سحاب في مرات كثيرة ولا يوجد مطر، وهذا لا ينفي كون السحاب أمارة على وجود المطر فهكذا أيضاً في العلل الشرعية.

والصواب في هذا أن تخلف الحكم عن العلة إن كان لسبب شرعي فإنه لا يؤثر على صحة العلة، وإن كان التخلف بدون سبب فهذا دليل على أن الوصف ليس علة، ويترتب على هذا مسألة النقض هل هو سؤال صحيح أم ليس بصحيح؟

النقض هو الاعتراض على صحة القياس بأن العلة قد وجدت في محل آخر ولم يوجد الحكم معها مما يدل على أن الوصف ليس علة.

النقض هل هو قادح صحيح أم ليس بصحيح؟

إن قلنا: الاطراد شرط لصحة العلة، فالنقض سؤال صحيح.

وإن قلنا: الاطراد ليس شرطاً في العلة، فالنقض ليس سؤالاً صحيحاً ولا قادحاً.

تَنْبِيهٌ: لِتَخَلُّفِ الْحُكْمِ عَنِ الْعِلَّةِ أَقْسَامٌ:

ذكرنا فيما مضى أن أركان القياس أربعة: الأصل والفرع والعلة والحكم، وذكرنا أن لكل واحد منها شروطاً منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، وذكرنا من شروط العلة المختلف فيها:

الشرط الأول: أن تكون العلة متعدية يعني أن يكون لها فروع غير المحل الذي ورد فيه النص.

الشرط الثاني: اطراد العلة، هل اطراد العلة شرط لصحتها أو لا؟ معنى اطراد العلة، أننا كلما وجدنا الوصف المعلل به وجدنا الحكم، وكلما انتفى الوصف انتفى الحكم. إذن اطراد العلة هو اشتراط وجود الحكم في جميع المحال التي يوجد فيها الوصف المدعى علة، بحيث إذا وجدنا موضعاً فيه العلة، والحكم ليس موجوداً معه دلنا ذلك على أن العلة ليست علة صحيحة، هذا هو التقعيد وذكرنا اختلاف أهل العلم في هذه المسألة؛ لكن ينبغي أن نتنبه إلى أن الحكم قد يتخلف عن العلة في بعض المواطن لأسباب.

إذن الآن نبحث عن أسباب تخلف الحكم عن العلة، بحيث نجد أن العلة موجودة في بعض المواطن والحكم ليس موجوداً معها لأسباب معينة هذه الأسباب لا تؤثر على العلة، وتؤثر على اطراد العلة لأن هذه بمثابة أمور خارجة عن التقعيد الذي قعدناه، مثال هذا: أننا نقول: الابن يرث. ما العلة؟ البنوة، والنسل، لكن في بعض المواطن نجد الابن لا يرث كما لو كان قاتلاً أو كافراً، فهنا وجد مانع، كما لو وجد عندنا ابن قاتل فإنه لا يرث، ولا يعني هذا أن البنوة ليست علة للميراث؛ لأن تخلف الحكم هنا مع وجود العلة لوجود مانع وهو اختلاف الدين أو القتل.

....

وكان الأولى بالمؤلف في الأول أن يقول: تخلف الحكم عن العلة على أقسام، أو يقول: لتخلف الحكم عن العلة أسباب.

أول هذه الأقسام: الاستثناء من القياس، عندنا أحكام في الشريعة مناطة بوصف معين ثم يأتي الشرع ويقول: هناك موطن نخصصه من هذه القاعدة، مثال هذا: سئل النبي ﷺ عن المزابنة .وهي بيع رطب بتمر .فقال ﷺ: «أينقص إذا جف؟» قالوا: نعم. فنهى عن ذلك[1]. التمر عند خرفه أول نضجه يكون كبير الحجم وعند رصه لنضعه في الصفائح ليكون تمراً يصغر حجمه، فعندما نبيع التمر المضغوط مقابل التمر المخروف الذي لا زال على حجمه الكبير يكون هناك تفاوتاً لأننا لا نعلم مقدار التساوي بينهما في الحجم ومن ثم منع الشارع من المزابنة.

إذن القاعدة: أن بيع التمر المكنوز مقابل التمر الذي جمع من النخلة حديثاً، ممنوع منه، وهذا يسمى المزابنة، والعلة في المنع الجهالة بالتساوي في الحجم، لكن الشارع قد استثنى العرايا، فالعرايا إذن مستثناة من قاعدة القياس، لأن العلة وهي الجهل بالتساوي، موجودة في العرايا ولكنه استثنى من القياس، فهنا وجدت العلة وتخلف الحكم؛لأن هذا مستثنى من قاعدة القياس.

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٣٥٩) والنسائي (٧ / ٢٦٨ ـ ٢٦٩) والترمذي(١٢٢٥) وابن ماجه (٢٢٦٤).

أَحَدُهَا: مَا يُعْلَمُ اسْتِثْنَاؤُهُ عَنْ قَاعِدَةِ الْقِيَاسِ كَإِيجَابِ الدِّيَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ مَعَ الْعِلْمِ بِاخْتِصَاصِ كُلِّ امْرِئٍ بِضَمَانِ جِنَايَةِ نَفْسِهِ، وَإِيجَابِ صَاعِ تَمْرٍ فِي الْمُصَرَّاةِ، مَعَ أَنَّ تَمَاثُلَ الْأَجْزَاءِ عِلَّةُ إِيجَابِ الْمِثْلِ فِي ضَمَانِ الْمِثْلِيَّاتِ، فَلَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْقِيَاسُ،..........

مثال آخر: العلة في وجوب الضمان: الإتلاف، والضمان يجب على المتلف، هذه هي القاعدة في الشريعة: أن الإتلاف علة لوجوب الضمان على المتلف، لكن هناك مسألة في الشريعة لم يثبت الحكم فيها على هذه القاعدة، وهي مسألة دية القتل الخطأ، فإنها لا تجب الدية على الجاني القاتل وإنما تجب على عاقلته، إذن هذه المسألة مستثناة،لأن قاعدة القياس: أن الضمان يجب على الجاني، لكن في القتل الخطأ أوجبناه على العاقلة.

وهذا معنى قول المؤلف: كإيجاب الدية على العاقلة. مع أن الأصل والقاعدة اختصاص كل امرئ بضمان جناية نفسه فلا يأتينا إنسان ويقول: الإتلاف ليس علة لوجوب الضمان على المتلف بدلالة دية القتل الخطأ، لأن مسألة دية القتل الخطأ هذه مستثناة من قاعدة القياس.

مثال آخر: الأصل في الشريعة أن ضمان المتلفات يجب بالمثل، إذا أتلفت شيئاً وجب عليّ الضمان بدفع مثله، هذه هي القاعدة، فإن لم يوجد مثل له وجبت القيمة هذه هي القاعدة، إذن العلة:الإتلاف، والحكم: وجوب مثله أو قيمته، لكن عندنا مسألة المصراة تخالف ذلك، لو كان عندنا بقرة لها ضرع وتركنا هذا الضرع مربوطاً عدة أيام حتى صار حجمه كبيراً، ثم بيعت تلك البقرة وحلب المشترى هذه البقرة في اليوم الأول وشرب لبنها، وفي اليوم الثاني لما حلبها لم يجد إلا لبناً قليلاً، فجاء وقال: أنتم خدعتموني، وكنت أظن أن منتوج اللبن اليومي مثل مقدار ما حلبته أمس، واليوم تبين أن مقداره أقل من

وَلَا يَلْزَمُ الْمُسْتَدِلَّ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ، وَإِنْ كَانَتِ الْعِلَّةُ مَظْنُونَةً......................

ذلك بكثير، معناه أن هذه البقرة مصراة أي مربوط ضرعها، فحينئذ نقول:أنت بالخيار بين إمساكها أو إرجاعها ويجب عليك ضمان اللبن بصاع تمر. والتمر ليس مثل اللبن ولا قيمة له، فهذه المسألة مستثناة من قاعدة القياس، والمستثنى من قاعدة القياس لا يصح أن ننقض به علة المستدل، فلا يجوز للمعترض أن يعترض على المستدل عندما قال: يجب ضمان المتلفات بالمثل أو القيمة. فلا يصح له أن يقول: هذه العلة منقوضة بالمصراة؛ لأن مسألة المصراة مستثناة، فلا يصح النقض بها إذ لا يصح النقض في العلة بأنها غير مطردة بناء على مسألة مستثناة من قاعدة القياس.

مسألة: المستثنيات في القياس، هل يلزمنا أن نحترز عنها؟ يعني عندما نأتي بعلة لابد أن تكون العلة مسبوكة بحيث لا يتمكن الخصم من نقضها فنأتي بجميع الشروط والضوابط، فنقول:قتل عمد عدوان، لماذا أتينا بالأوصاف الثلاثة للاحتراز من النقض بحيث لا يورد صورة نقض ويقول: عندنا قتل لكن ليس فيه قصاص،وهو قتل الخطأ، فنجد أنه لم يثبت القصاص لأنه ليس قتل عمد عدوان، نحن احترزنا بمثل هذه الصورة بذكر هذه الأوصاف الثلاثة.

هل يلزم المستدل الاحتراز عن المستثني من قاعدة القياس بحيث يأتي في علته بأوصاف لا يتمكن المعترض من الاعتراض عليه بالمسائل المستثناة من قاعدة القياس؟

نقول: لا يلزم الاحتراز عن المسائل المستثناة لأنها مستثناة على كل علة، على علة المستدل وعلى علة المعترض.

مثال:قال علة الربا هي الطعم عندي،وبالتالي أنا أقيس على البر الخبز.

كَوُرُودِ الْعَرَايَا عَلَى عِلَّةِ الرِّبَا عَلَى كُلِّ قَوْلٍ فَلاَ يَنْقُضُ وَلَا يُخَصِّصُ الْعِلَّةَ، بَلْ عَلَى الْمُنَاظِرِ بَيَانُ وُرُودِهَا عَلَى مَذْهَبِ خَصْمِهِ أَيْضًا.

فقال المعترض: هذه العلة منقوضة بالعرايا، فإن التمر مطعوم ومع ذلك يجري فيه الربا. فيقول المستدل: نقضك هذا لا قيمة له، لأنه كما يرد النقض عليّ يرد عليك لأنك أنت تقول: العلة هي الكيل، والعرايا فيها كيل ومن ثم لا يمكن أن تعترض على علتي بشيء يمكن الاعتراض به على علتك، لأن المستثنى من القياس يجري على كل قول بحيث توجد العلة في العرايا على جميع الأقوال بحيث إن قلنا: علة الربا هي الطعم، أو قلنا: الكيل، أو قلنا: القوت أو الادخار...الخ. فهي مستثناة على كل قول.

قال: كورود العرايا على علة الربا على كل قول: فإنه يرد الاعتراض بالنقض بمسألة العرايا على جميع الأقوال في علة ربا الفضل الربا، فحينئذ لا يصح نقض العلة بناء على مسألة الاستثناء من قاعدة القياس، ولا يصح أن نخصص العلة بناء عليها، لكن إذا أورد المعترض الصورة المستثناة من القياس لابد أن يبين المستدل أن هذه الصورة مستثناة على جميع الأقيسة، وأنها كما ترد نقضاً على قياس المستدل كذلك ترد نقضاً على مذهب المعترض.

قال: بل على المناظر بيان ورودها: أي يجب على المستدل أن يجيب عن اعتراض المعترض على العلة بانتقاضها بصورة النقض ببيان ورود صورة المستثنى من القياس نقضاً على مذهب خصمه أيضاً.

الثَّانِي: النَّقْضُ التَّقْدِيرِيُّ: كَقَوْلِهِ: رِقُّ الْأُمِّ عِلَّةُ رِقِّ الْوَلَدِ فَيَنْتَقِضُ بِوَلَدِ الْمَغْرُورِ بِأُمِّهِ، هُوَ حُرٌّ، وَأُمُّهُ أَمَةٌ، فَيُقَالُ: هُوَ رَقِيقٌ تَقْدِيرًا بِدَلِيلِ وُجُوبِ قِيمَتِهِ، فَفِي وُرُودِهِ نَقْضًا خِلَافٌ، ....

السبب الثاني من أسباب تخلف الحكم عن العلة: أن يوجد مع العلة علة أقوى منها، فيوجد عندنا علتان إحداهما تقتضي الوجوب والأخرى تقتضي المنع مثلاً، فحينئذ نثبت الحكم بالعلة الأقوى، ولا يعد هذا نقضاً للعلة الأقل.

قال: مثال هذا رق الأم علة رق الولد: إذا كان عندنا أمة وجاءت الأمة المملوكة بولد فإن الولد يتبع أمه في الرق ويكون سيد الأم سيداً له، فإذا جاءنا الأب، وقال: أنا حر أعطوني ابني؟ قيل: إذا كانت الأم مملوكة فإنه ينتج عن ذلك أن يكون الولد رقيقاً، لكن عندنا مسألة يوجد فيها مسألة رق الأم ومع ذلك لم يوجد الحكم فيها وهو رق الولد، وهي مسألة المغرور بأمه، يعني عندنا رجل قال: أريد أن أتزوج، قلنا: عندنا لك زوجة مناسبة لك فيها جميع الصفات فأدخلناه على تلك المرأة، وجاءت منه بذلك الولد، فتبين بعد ذلك أن هذه المرأة مملوكة، فعندنا علتان: إحداهما: أن رق الأم يقتضي رق الولد، وعندنا مسألة أخرى وهي الغرر، كون الأب قد غُر بتلك المرأة، وهذا يقتضي أن الولد حرٌّ ولذلك قدمنا تلك العلة الأقوى، لكننا نجد أن السيد يقول: أعطوني حقي إما أن تعطوني ذلك الولد فيكون رقيقاً لي، وإما على الأقل تعطوني قيمته؟

فنقول: يعطى القيمة فيقدر ذلك المولود بأنه مملوك، وينظر كم قيمته في السوق، ثم نوجب على الغار قيمة مماثلة لقيمته ونقول: ادفع قيمته لسيد الأمة، وبعض أهل العلم يقول: القيمة على والد الولد، ووالد الولد يرجع على الغار.

الْأَشْبَهُ لَا، اعْتِبَارًا بِالتَّحْقِيقِ لَا بِالتَّقْدِيرِ.

هل هذه الصورة يمكن أن نجعلها نقضاً للعلة أو لا؟

موطن خلاف.

قال المؤلف: الأشبه لا: أي أنها لا تعد نقضاً، وبالتالي تكون العلة علة صحيحة اعتباراً بالتحقيق لا بالتقدير لأننا لم نجعل الابن رقيقاً وإنما قدرناه رقيقاً، فتخلف الحكم عن الوصف، لأنه قد وجدت علة أقوى، فتركنا العلة الأضعف وعملنا بالعلة الأقوى.

الثَّالِثُ: تَخَلُّفُ الْحُكْمِ لِفَوَاتِ مَحَلٍّ أَوْ شَرْطٍ لَا لِخَلَلٍ فِي رُكْنِ الْعِلَّةِ، نَحْوَ: الْبَيْعُ عِلَّةُ الْمِلْكِ، فَيَنْتَقِضُ بَيْعُ الْمَوْقُوفِ وَالْمَرْهُونِ، وَالسَّرِقَةُ عِلَّةُ الْقَطْعِ، فَتَنْتَقِضُ بِسَرِقَةِ الصَّبِيِّ أَوْ دُونَ النِّصَابِ، أَوْ مِنْ غَيْرِ حِرْزٍ فَلاَ تَفْسُدُ الْعِلَّةُ،

السبب الثالث من أسباب تخلف الحكم عن العلة: فوات المحل، أو فوات الشرط، أو وجود مانع.

فالعلة عندنا كاملة لكنها لم تنتج المطلوب لوجود مانع أو فقد شرط مثلنا له قبل قليل بما لو وجد عندنا ابن مملوك وقد مات والده فالبنوة سبب للميراث، ومع ذلك لم يرث هذا الابن لوجود مانع وهو الرق.

قال المؤلف: نحو البيع علة الملك: لأن البيع ينتج عنه انتقال ملك المبيع إلى المشترى، وملك الثمن إلى البائع، إذن الحكم: الملك، والعلة: البيع. لو قدر أن عندنا عمارة وقف فبعناها، فوجد بيع ومع ذلك لم يوجد انتقال ملك، وكذلك بيع المرهون، لو كانت عندنا سيارة مرهونة في دين، فباع صاحب السيارة السيارة، فإننا نقول: هذا البيع لا ينتج الملك، فهنا وجدت العلة وهي البيع ومع ذلك لم يوجد الحكم، وهو الملك، لأن المحل هنا وهو الموقوف والمرهون لا يصلح أن يكون محلاً للبيع وهنا فات المحل.

قال المؤلف: والسرقة علة للقطع: فالحكم: القطع. والعلة:السرقة، لكن عندنا صور وجدت فيها سرقة ولم يوجد فيها حكم بسبب فوات بعض الشروط، مثل سرقة الصبي فهنا وجدت العلة وهي السرقة ولم يوجد الحكم وهو القطع فإن الصبي لا يقطع وإنما يقطع البالغ، لأن من شروط القطع في السرقة: البلوغ، و كذلك السارق دون النصاب، وجدت العلة وهي السرقة ولم يوجد الحكم وهو وجوب قطع اليد لفوات شرط لأن من شروط القطع أن

وَفِي تَكْلِيفِ الْمُعَلِّلِ الِاحْتِرَازُ مِنْهُ بِذِكْرِ مَا يُحَصِّلُهُ خِلَافٌ بَيْنَ الْجَدَلِيِّينَ يَسِيرُ الْخَطْبِ،.......................................

يكون المسروق نصاباً، أو كانت السرقة من غير حرز، فهنا وجدت العلة وهي السرقة ولم يوجد الحكم لفوات شرط لأن من شروط القطع أن يكون المال محرزاً.

فتخلف الحكم لهذه الأسباب لا يفسد العلة.

هل نوجب على المعلل ذكر هذه الشروط في أثناء كلامه واستدلاله بحيث يقول: سرقة للنصاب من بالغ من حرز، وبالتالي نكون قد تحرزنا من ذلك النقض هل يجب ذلك؟

قال المؤلف: وفي تكليف المعلل الاحتراز منه: المعلل الذي هو المستدل، والاحتراز يعني بذكر أوصاف في التعليل لا يتمكن المخالف من نقض هذا القياس.

قال المؤلف: وفي تكليف المعلل الاحتراز من هذا بذكر الأوصاف التي لا تمكن المعترض من الاعتراض بالنقض، هذا فيه خلاف بين الجدليين .

قال المؤلف: وما سوى ذلك ناقض: يعني إن تخلف الحكم عن العلة في غير هذه الصور الثلاث يدل على أن الوصف غير صالح للتعليل به.

مثال هذا: لو قال قائل: العلة في الأصناف الستة في الربا أنها من خلق الله. العلة: أنها من خلق الله. الحكم: جريان الربا. فاعترض المعترض وقال: عندنا الحيوانات الحية يجوز بيعها متفاضلة لفعل النبي ﷺ فهنا وجدت العلة وهي أنها من خلق الله في صورة الحيوانات لكن لم يوجد الحكم وهو جريان الربا، وتخلف الحكم عن العلة في هذه الصورة ليس لهذه الأسباب الثلاثة السابقة، وحينئذ يدلنا هذا على أن هذا الوصف ليس علة.

وَمَا سِوَى ذَلِكَ نَاقِضٌ، وَفِي الْعِلَّةِ الْخِلاَفُ السَّالِفُ، أَمَّا الْمَعْدُولُ عَنِ الْقِيَاسِ فَإِنْ فُهِمَتْ عِلَّتُهُ أُلْحِقَ بِهِ مَا فِي مَعْنَاهُ كَقِيَاسِ عَرِيَّةِ الْعِنَبِ عَلَى الرُّطَبِ، وَأَكْلِ بَقِيَّةِ الْمُحَرَّمَاتِ عَلَى الْمَيْتَةِ لِلضَّرُورَةِ وَإِلَّا فَلاَ.........................

قال: وما سوى ذلك ناقض: يعني أن الحالات التي يتخلف الحكم عن الوصف في سوى الصور الثلاث السابقة فإنه يجوز نقض هذا الوصف على القول باشتراط كون العلة مطردة.

قال: وفي العلة الخلاف السابق: لأننا سبق أن ذكرنا الخلاف، هل يشترط في العلة أن تكون مطردة أو لا؟

يبقى عندنا مسألة جديدة وهي: المعدول عن القياس وهي التي ذكرناها قبل قليل، وهي مسألة المستثني من القياس، هل يجوز أن نقيس عليه؟

مثال هذا: ورد في الحديث النهي عن بيع الرطب بالتمر ثم استثني منه مسألة العرايا. العلة فيه أنه ينقص إذا جف، لو باع زبيباً بعنب لم يجز لأنه مزابنة، **لو باع المشمش بقمر الدين لا يجوز عند من أثبت الربا فيه، لأنه ينقص إذا جف. فإذا قلنا: العلة الطعم لم يجز ذلك، أما إذا قلنا: العلة الطعم والكيل** جاز لأن المشمش معدود وليس مكيلاً.

المزابنة في التمر تستثنى منها العرايا بشروط معلومة، فهل نقيس عليها بقية الأشياء فنقول: العرايا كما تجري في التمر تجري في العنب وتجري في المشمش أولا يصح لنا ذلك؟ هذا هو المراد بالمسألة.

قال المؤلف: المعدول عن القياس: المستثنى من قاعدة القياس على صنفين:

الصنف الأول: ما فهمت العلة فيه فحينئذ يلحق به ما في معناه ويجوز

كَتَخْصِيصِ أَبِي بُرْدَةَ بِإِجْزَاءِ جَذَعَةِ الْمَعْزِ،

القياس عليه، مثال ذلك: ورد الحديث في استثناء العرايا في التمر من المزابنة، إرفاقاً بالمحتاج ومراعاة لرغبة الغني في أكل تمر حاضر، فهنا هل نقيس عليه بيع العنب بالزبيب؟

نقول: بيع العنب بالزبيب في معني بيع التمر بالرطب ومن ثم يجوز ذلك.

مثال آخر:القاعدة أن أكل الميتة حرام لقوله تعالى:﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ استثنينا منها أكل الميتة للمضطر،وهذا مستثنى من القياس، هل نقيس على هذا فنقول: يجوز للمضطر أن يأكل من أي محرم لأن الشرع أجاز له الأكل من الميتة أو لا؟

نقول: نعم، لأن العلة هنا مفهومة وهي حفظ النفس، وحفظ النفس كما يكون بأكل الميتة يكون بأكل المحرمات.

الصنف الثاني: ما لا تعرف علة استثنائه،أو ما يكون معناه خاصاً به.

قال المؤلف: وإلا فلا: يعني وإذا كان المعدول عن القياس ليس معروف العلة أي لا نعرف علة استثنائه، فحينئذ لا يجوز لنا أن نقيس عليه. مثال هذا: الأصل في الأضحية أن لا تجزئ الماعز إلا بلغ عمرها سنة واحدة،وورد في الحديث أن أبا بردة ﷺ ذبح ماعزاً مجزئاً قبل صلاة العيد، وفي أثناء صلاة العيد قال النبي ﷺ: «**لا تذبحوا إلا بعد صلاة العيد**». فقام أبو بردة فقال: يا رسول الله إني قد ذبحت أضحيتي؟ قال النبي ﷺ: «أعد ذبحك». فقال: ليس لدي شي إلا عناق أو جذعة تجزئ عن شاة فأجاز له النبي ﷺ أن يذبح هذا وقال:«**لن تجزئ أحداً بعدك**»[1] لو جاءنا واحد وعمل مثل عمل أبي بردة ذبح

(١) أخرجه البخاري(٩٥١) ومسلم(١٩٦١).

وَخُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ بِكَمَالِهِ بَيِّنَةً، وَالْفَرْقُ بَيْنَ بَوْلِ الْغُلَامِ وَالْجَارِيَةِ،...............

قبل الصلاة جهلاً وفي أثناء الصلاة علم لكن ليس لديه إلا عناق فهل تجزئه؟

نقول: هذه المسألة وهي مسألة أبي بردة مستثناة من القاعدة لكننا لم نعرف السبب، لماذا استثنيت ومن ثم لا يصح لنا القياس.

مسألة أخرى: جاءنا في الحديث أن خزيمة بن ثابت ﷺ شهد أن النبي ﷺ اشترى بعيراً من أعرابي وكان الأعرابي قد نازعه في ذلك،فقال ﷺ:«**من يشهد لي؟**» فقال خزيمة: أنا أشهد لك يا رسول الله، فشهد، فقال: «**كيف تشهد يا خزيمة؟**» قال: أشهد لك بخبر السماء أفلا أشهد لك بخبر في الأرض، ومن ذلك الحين جعل النبي ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين[(١)].

هذا معنى قوله: وخزيمة ابن ثابت بكماله بينة، فهو وحده يعتبر بينة كاملة.

فهل يجوز أن أقيس على خزيمة وأقول: إن بعض الناس يكفي أن يشهدوا وحدهم أو لا؟

قال المؤلف: هذا معدول عن القياس لم تفهم علته، ومن ثم لا يجوز القياس عليه.

قال المؤلف: والفرق بين بول الغلام والجارية: إذا بالت الجارية الصغيرة على الثوب وجب غسله، وإذا بال الصبي فإنه يجوز الاكتفاء بالنضح هذا مستثنى من القياس، لأن القياس تساوي الذكر والأنثى في وجوب غسل النجاسة، فهل يقاس على هذا في بعض المسائل؟

نقول:لا يقاس عليه، لأن المعني الذي من أجله فرق بين بول الجارية وبين بول الغلام لم يعرف ومن ثم لا يصح القياس عليه.

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٠٧) والنسائي (٤٦٤٧) وأحمد (٥ / ٢١٥) من حديث خزيمة ﷺ وهو حديث طويل فيه قصة.

إِذْ شَرْطُ الْقِيَاسِ فَهْمُ الْمَعْنَى، وَحَيْثُ لَا فَهْمَ، فَلَا قِيَاسَ. اللهُ أَعْلَمُ.

لماذا في هذه الصور لم نجر القياس؟

لأن القياس لا يكون إلا بعد معرفة العلة، وعلته غير معروفة في هذه الصور؛ ولذلك قال: شرط القياس فهم المعنى، وحيث إن المعنى لا يفهم فإنه لا قياس، والله أعلم.

وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ أَمْرًا عَدَمِيًّا، نَحْوَ: لَيْسَ بِمَكِيلٍ وَلَا مَوْزُونٍ لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ، فَلاَ يَجُوزُ رَهْنُهُ خِلاَفًا لِبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

لَنَا: الشَّرْعِيَّةُ أَمَارَةٌ فَجَازَ أَنْ تَكُونَ عَدَمِيًّا، إِذْ لَا يَمْتَنِعُ جَعْلُ نَفْيِ شَيْءٍ أَمَارَةً عَلَى وُجُودِ آخَرَ.

قَالُوا: لَوْ جَازَ لَلَزِمَ الْمُجْتَهِدَ سَبْرُ الْأَعْدَامِ.

---

* **قوله: ويجوز أن تكون العلة أمراً عدمياً**: هذا شرط ذكره بعض أهل العلم من شروط العلة، وهو أنهم قالوا: يشترط أن يكون الوصف المعلل به أمراً ثبوتياً، بحيث لا يصح أن تكون نفياً ولا يصح أن تكون أمراً عدمياً، هكذا قال بعض أهل العلم من الشافعية وغيرهم، والجمهور على أنه يجوز إثبات الحكم بالعلة المثبتة والعلة المنفية، مثال ذلك: أن تقول هذه السلعة ليست مكيلة ولا موزونة فلا يجري فيها الربا ومثاله أن تقول: ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه. أين الحكم؟ لا يجوز رهنه، والعلة؟ لا يجوز بيعه، والعلة هنا أمر منفي وهو قولك: لا يجوز، **فهل يصح التعليل بالأوصاف العدمية؟**

اختلف أهل العلم في هذا، فقال طائفة: يجوز أن تكون عدمية لأن العلة الشرعية مجرد أمارة، ومن ثم يجوز أن تكون أمراً عدمياً، لأنه يمكن أن يستدل بالنفي فإنه إذا جعل نفي شيء أمارة على وجود آخر هذا من الأمور الممكنة الجائزة، ولأنه أقام دليل التعليل فوجب علينا أن نعلل ولو كان الوصف المعلل به أو الوصف المثبت علة بالأدلة أمراً عدمياً.

القول الثاني: أنه لا يجوز التعليل بالوصف العدمي وهذا قاله بعض الشافعية، واستدلوا على ذلك بأنه لو كان التعليل بالأوصاف العدمية جائزاً للزم المستدل إذا أراد أن يستدل بوصف أن يسبر جميع الأعدام وجميع النفي،

قُلْنَا: يَلْزَمُهُ سَبْرُ السُّلُوبِ، وَإِنْ سُلِّمَ فَلِعَدَمِ تَنَاهِيهَا، لَا لِعَدَمِ صَلاَحِيَتِهَا عِلَّةً.

وَتَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِعِلَّتَيْنِ خِلاَفًا لِقَوْمٍ.

لا يمكن سبره.

مثال ذلك: أنت يمكن أن أصفك بأوصاف كثيرة بالنفي فأقول: لست في الخارج، ولست في البيت، ولست من حديد...الخ، ومن ثم لا يمكن أن اذكر جميع النفي لأني لا أحيط بجميع الأوصاف المضادة لحالك، هكذا في القياس لو صح التعليل بالنفي للزمه في السبر أن يلغي جميع أوصاف النفي وهذا غير ممكن ولم يقل به أحد.

وأجيب عن هذا بجوابين:

الجواب الأول: أنه يلزمه سبر السلوب، ويلزمه أن يبحث عن أوصاف النفي ليلغيها في السبر والتقسيم ولا مانع من ذلك.

الجواب الثاني: التسليم بأنه لا يلزمه إلغاء جميع الأوصاف العدمية، لكننا قلنا بأن الأوصاف العدمية لا يلزمه الإتيان بها لأنها غير متناهية بل هي مستثناة، فلم نأت بالأوصاف العدمية ليس بسبب أن الأوصاف العدمية ليست علة، وإنما بسبب أن الصفات المنفية كثيرة لا يمكن حصرها، وبذلك تبين أنه يجوز التعليل بالأوصاف العدمية.

مسألة: هل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين أو لا يجوز ذلك؟

لا بد من تحرير محل النزاع فنقول:

أولاً: أن الأحكام المتعددة يجوز تعليلها بأوصاف متعددة لا إشكال في هذا.

الثاني: أن الحكم الواحد يجوز تعليله بالعلة الواحدة بلا إشكال.

لَنَا: لَا يَمْتَنِعُ جَعْلُ شَيْئَيْنِ أَمَارَةً عَلَى حُكْمٍ، كَاللَّمْسِ وَالْبَوْلِ عَلَى نَقْضِ الْوُضُوءِ، وَتَحْرِيمِ الرَّضِيعَةِ لِكَوْنِهِ عَمَّهَا وَخَالَهَا بِإِرْضَاعِ أُخْتِهِ وَزَوْجَةِ أَخِيهِ لَهَا.

الثالث: أن الحكم الواحد يجوز تعليله بأوصاف مركبة كما أننا نقول: قتل عمد عدوان، علة للقصاص.

الرابع: إذا كان الحكم قد ورد في نصوص متعددة فهنا يجوز أن أعلل هذا الحكم في كل نص بعلة مستقلة عن النص الآخر، ومثال هذا، القتل حكم له علل متعددة كالثيب الزاني، والردة، وكقتل النفس، فهنا أوصاف متعددة، وهنا كل وصف ورد ربطه بهذا الحكم بدليل مستقل.

الخامس: إذا كان الحكم قد ورد بدليل واحد هل يجوز تعليله بعلتين فأكثر أو لا؟ هذا موطن خلاف.

قال: وتعليل الحكم بعلتين خلافاً لقوم: يعني أنه جائز خلافاً للذين قالوا: لا يجوز أن يعلل الحكم الواحد إلا بعلة واحدة.

الجمهور قالوا: يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين واستدلوا بأن قالوا: العلة مجرد أمارة ولا يمتنع أن يكون الحكم له أكثر من أمارة، كالبيت له أكثر من علامة يعرف بها، قد تستدل على البيت بواسطة لون الباب أو الجدار أو أمر مقارب له.

قال المؤلف: لنا لا يمتنع جعل شيئين أمارة على حكم واحد: ومن أمثلته انتقاض الوضوء حكم واحد وله أسباب مختلفة من حدث ونوم وأكل لحم جزور...إلخ.

وهكذا تكون عند الإنسان امرأة واحدة، وتحرم عليه بأمرين مختلفين فعلل الحكم الواحد وهو تحريم النكاح بسببين مختلفين: أحدهما: أنها رضيعته.

قَالُوا: لَا يَجْتَمِعُ عَلَى أَثَرٍ مُؤَثِّرَانِ.

قُلْنَا: عَقْلاً لَا شَرْعًا لِمَا ذَكَرْنَا، الله أَعْلَمُ.

والسبب الثاني: أنها عمته نسباً؛ لكن هذا المثال لا يصح لأنه خارج محل النزاع ومثله المثال الذي قبله، لماذا؟ لأن دليل انتقاض الوضوء بسبب اللمس غير دليل كون البول ناقضاً للوضوء، هذا خارج محل النزاع، ومثله أيضاً المسألة الأخرى فإن دليل تحريم الأخت قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ ...﴾ [النساء: ٢٣] وتحريم الأخت المرتضعة جاءنا بدليل آخر وهو قوله تعالى: ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣]

وقال طائفة: لا يجوز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة، قالوا: لئلا يجتمع أثران على مؤثر.

قال المؤلف: ما المانع من اجتماع أثرين على مؤثر واحد خصوصاً في الشرعيات.

والصواب: أن الحكم الواحد الثابت بدليل واحد لا يصح تعليله بعلتين، وسبب الخلاف هو الاختلاف في حقيقة العلة، فمن قال بأن العلة غير مؤثرة قال: لا يمتنع تعليل الحكم الواحد الثابت بدليل واحد بعلل مختلفة، ومن أثبت تأثير العلة قال بأن الحكم الواحد الثابت بدليل واحد لا يصح تعليله إلا بعلة واحدة.

ثُمَّ قَالَ النَّظَّامُ: الْعِلَّةُ الْمَنْصُوصَةُ تُوجِبُ الْإِلْحَاقَ لَا قِيَاسًا بَلْ لَفْظًا وَعُمُومًا، إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ: حَرَّمْتُ الْخَمْرَ لِشِدَّتِهَا، وَبَيْنَ: حَرَّمْتُ كُلَّ مُشْتَدٍّ، لُغَةً.

وَرُدَّ بِأَنَّهُ لَا يُفِيدُ إِلَّا تَحْرِيمَهَا خَاصَّةً، فَلَوْلَا الْقِيَاسُ لَاقْتَصَرْنَا عَلَيْهِ، كَأَعْتَقْتُ غَانِمًا لِسَوَادِهِ، وَفَائِدَتُهُ زَوَالُ التَّحْرِيمِ عِنْدَ زَوَالِ الشِّدَّةِ، اللهُ أَعْلَمُ.

---

* **قوله: العلة المنصوصة توجب الإلحاق لا قياساً**: هذه المسألة يقول بها النَّظَّام ويرتب عليها أن القياس ليس بحجة، لأن الإلحاق في هذه الصورة عند النظام ثبت بواسطة اللغة وليس لكونه قياساً شرعياً، ومن ثم لا يكون القياس حجة، هذه مسألة: ما لو كانت العلة منصوصة.

مثال هذا قول النبي ﷺ عن الهرة لما أعطاها الماء تشرب منه قال: «**إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم**»[1]. فدل هذا على أن سؤر الهرة طاهر، والسؤر هو الباقي من الماء بعد شرب البهيمة منه، فعندنا حكم وهو: طهارة السؤر، وعندنا علة: وهي الطواف، فنقيس على الهرة الفأرة والصبيان، والنظام يقول: العلة المنصوصة توجب الإلحاق بواسطة اللغة، وليس بطريق القياس، لماذا قال هذا؟ لأنك إذا قلت: حرمت كل مشتد، فحينئذ أثبت التحريم لكل مشتد، أي ما فيه شدة مطربة، فهذا عموم، يقول: مثله لو قلت: حرمت الخمر لشدتها، فيفهم منه بواسطة اللغة أن كل مشتد حرام.

ورد هذا الاستدلال بأن هذا الكلام ليس بصحيح، فإنه لو قال: حرمت الخمر لشدتها، ففي لغة العرب لا يحمل إلا على المحل نفسه وهو الخمر، بخلاف الشرع، لأن الشرع أمر بالقياس على كلامه بينما أهل اللغة لم يأمروا

---

(١) أخرجه أبو داود (٧٥) والترمذي(٩٢) والنسائي (١/ ٥٥) وابن ماجه(٣٦٧).

....

....

بالقياس على كلامهم، ومن ثم لا يصح لنا أن نثبت حكماً بناء على ذلك فإنك لو قلت: اضرب مملوكي زيداً لسواده، لا يفيد الأمر بضرب جميع السودان من عبيد هذا الرجل، لأنه لم يأمر بالقياس على كلامه بخلاف الشرع، فالشرع قال: حرمت كل مشتد، وأمرتكم بالقياس على كلامي.

وَفَسَادُ الْقِيَاسِ بِأَنْ لَا يَكُونَ الْحُكْمُ مُعَلَّلاً، وَبِإِخْطَاءِ عِلَّتِهِ عِنْدَ الله تَعَالَى، وَبِزِيَادَةِ أَوْصَافِ الْعِلَّةِ وَنَقْصِهَا،

هذا المبحث يقال له: أوجه تطرق الخطأ للقياس.

* **قوله: وفساد القياس بأن لا يكون الحكم معللاً**:أي أن السبب الأول من أسباب فساد القياس أن يكون الحكم في الأصل غير معلل، فيأتي المجتهد فيعلله ويلحق به.

مثال هذا: أكل لحم الجزور ناقض للوضوء، ما العلة؟ لا نعرف العلة، لو جاءنا فقيه وقال: العلة أن لحمه قاس. فأقيس على الجمل البقر فمن أكل لحم بقر وجب عليه الوضوء.

فنقول: هذا قياس خاطئ، لأن الحكم في الأصل غير معلل وانتقاض الوضوء بأكل لحم الجزور لم يأت دليل ببيان علته، فعندما أقيس عليه يكون قياسي خطأ لأن حكم الأصل غير معلل.

السبب الثاني من أسباب الخطأ في القياس: أن يخطئ المجتهد في علة الأصل عند الله تعالى، مثال هذا: الربا في البر والأصناف الستة العلة فيه واحدة، والله عز وجل لم يجعل العلة فيه إلا واحدة وقد نعرف هذه العلة وقد نخطئها، فإذا قدرنا أن العلة عند الله هي الكيل، لكننا أخطأنا وقلنا: هي القوت، ثم قسنا على البر، المكرونة، ما هي العلة؟ القوت. لكن علة البر الصحيحة هي الكيل فمن ثم أنا أخطأت في العلة فعللت الأصل بعلة غير العلة الحقيقية له ومن ثم يكون قياسي قياساً خاطئاً.

قال المؤلف: وبزيادة أوصاف العلة: يعني قد يكون القياس خطأ بسبب أننا زدنا في أوصاف العلة، مثال هذا علة القصاص: قتل عمد عدوان، فعندما

وَبِتَوَهُّمِ وُجُودِهَا فِي الْفَرْعِ وَلَيْسَتْ فِيهِ.

نزيد ونقول: بمحدد نكون قد أخطأنا. والصواب أن هذا ليس من أوجه تطرق الخطأ في القياس، لماذا؟ لأنني إذا زدت في أوصاف العلة فإنني سأقلل محال القياس، فإنني عندما قلت: قتل عمد عدوان، هذه هي العلة الشرعية فعندما زدت: بمحدد، معناه أنني قللت مواطن إثبات القياس، فلفظة: بمحدد، ما زادت في القياس.

مثال هذا: لو قتله بسيارته، فقسته بالقتل بالسيف، فحينئذ قد يأتي معترض ويقول: هناك زيادة في العلة أنت لم تذكرها، ما هي؟ قال: قتل عمد عدوان بمحدد، وهو هنا لم يقتله بمحدد فهذه الزيادة أتى بها لإبطال القياس وليس لإثبات قياس جديد، ومن ثم الزيادة ليست من أسباب الخطأ في القياس.

قال المؤلف: أو نقصانه: يعني بأن يكون الوصف المعلل به أكثر من وصف فيأتي المجتهد ويحذف بعض الأوصاف، فيقول في علة وجوب القصاص: قتل عمد، فوجب فيه القصاص، فيأتي المعترض ويقول لك:إذن السياف الذي يقتل القاتلين يجب فيه القصاص، لأنه قد قتل عمداً. فنقول: هذا قياس خطأ، من أين نشأ الخطأ من أننا نقصنا وصفاً من أوصاف العلة وهو وصف العدوان.

قال المؤلف: وبتوهم وجودها في الفرع وليست فيه: هذا هو السبب الخامس من أسباب الخطأ في القياس.

مثال هذا: البر يجري فيه الربا، والعلة عندكم هي الكيل، فأقيس عليه البطيخ لأن البطيخ مكيل، فنعترض بقولنا: البطيخ ليس بمكيل، من أين نشأ الخطأ في هذا القياس؟ من أن العلة ليست موجودة في الفرع حيث إن المجتهد

....

ظن وجود العلة في الفرع وليست فيه. إذن قياس النبيذ على الخمر كيف نطبق عليه هذه الأسباب، قد يكون تحريم الخمر غير معروف العلة فإن كان غير معروف العلة فلا يصح أن تقيس عليه النبيذ، سلمنا أن الخمر معروف العلة وهي الإسكار، فأقول لك: أن العلة ليست كما ذكرت وهي الإسكار، وإنما هي علة أخرى، هذا وجه من أوجه تطرق الخطأ للقياس، سلمت لك أن العلة هي الإسكار، ولكن هناك وصف أسقطته من العلة، قال ما هو؟ قلنا: الإسكار بالعنب والإسكار بالعصر.

من أين نشأ الخطأ؟

من نقص أوصاف العلة، هو قال: العلة في الخمر الإسكار، فأقيس عليه النبيذ. فاعترضنا عليه وقلنا: قياسك خطأ، لأن العلة الحقيقية إسكار عصير، والنبيذ منبوذ وليس معصوراً، ما معنى نبيذ؟ يعني إلقاء التمر في الماء، هذا نبيذ، بخلاف الخمر فإنه يعصر. فقال: إسكار من عصير. فقلنا: كلمة: من عصير. هذه زيادة ونحن لا نقولها. وهو يقول: أنت لما قلت إسكار فمعناه أنك أنقصت في وصف العلة لأن العلة إسكار عصير، وهنا النبيذ ليس بعصير.

قال: وبتوهم وجودها في الفرع: فيقول: لما قست هذا القياس، قست النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الإسكار. فأقول لك: إن النبيذ ليس بمسكر، فإذا كان النبيذ غير مسكر فإن قياسك يكون خطأ.

تَنْبِيهٌ: إِلْحَاقُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ بِالْمَنْطُوقِ مَقْطُوعٌ بِهِ وَمَظْنُونٌ:

فَالْأَوَّلُ ضَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الْمَسْكُوتُ عَنْهُ أَوْلَى بِالْحُكْمِ، وَشَرْطُهُ مَا سَبَقَ، نَحْوَ: إِذَا قُبِلَ شَهَادَةُ اثْنَيْنِ فَثَلَاثَةٌ أَوْلَى، وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ بِالْعَوْرَاءِ فَبِالْعَمْيَاءِ أَوْلَى، بِخِلَافِ إِذَا رُدَّتْ شَهَادَةُ الْفَاسِقِ، وَوَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَإِ، فَالْكَافِرُ وَالْعَمْدُ أَوْلَى، فَإِنَّهُ مَظْنُونٌ لِإِمْكَانِ الْفَرْقِ بِمَا سَبَقَ.

ذكر المؤلف ها هنا أنواع القياس من جهة القطعية والظنية.

فقال: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق ينقسم إلى قسمين: مقطوع، ومظنون.

فالمقطوع به على قسمين:

القسم الأول: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، وهذا تقدم معنا في مفهوم الموافقة، لأن الشافعية يرون أن مفهوم الموافقة قياس.

مثل له المؤلف بما لو قلت: إذا قبلت شهادة اثنين فمن باب أولى أن تقبل شهادة الثلاثة، الأصل: شهادة اثنين، والفرع: شهادة ثلاثة، والحكم: القبول، والسبب: أن الفرع أولى بالحكم من الأصل، عند الشافعية يسمونه: قياساً قطعياً. وعند الجمهور يسمونه: مفهوم موافقة، ويستدلون عليه باللغة.

مثال آخر: إذا قال: لم تصح الأضحية بالعوراء فقد ورد في الحديث النهي في الأضحية بالعوراء[1]، فمن باب أولى ألا تصح الأضحية بالعمياء، الأصل: العوراء والفرع: العمياء، والحكم: عدم إجزاء الأضحية بها. من أين أخذته؟ لأن العمياء أولى ألا تجزئ من العوراء. بخلاف إذا ما قلت: ردت شهادة

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٨٠٢) والترمذي(١٤٩٧) والنسائي (٧/ ٢١٤) وابن ماجه(٣١٤٤).

الثَّانِي: أَنْ يَسْتَوِيَا كَسِرَايَةِ الْعِتْقِ فِي الْعَبْدِ، وَالْأَمَةُ مِثْلُهُ، ....

الفاسق فالكافر من باب أولى أن ترد شهادته، فحينئذ هنا المسكوت عنه شهادة الكافر، قد يقول قائل: شهادة الكافر ليست أولى بالرد من شهادة الفاسق، لأن الكافر قد يكون عنده دين يردعه عن الكذب، فإن الكذب محرم في جميع الديانات، بخلاف الفاسق، فإنه ليس له ورع ولا دين يمنعه من الكذب، ولوجود هذا الاحتمال لم يكن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، ومن ثم لم يكن القياس قطعياً.

ومثله ما لو قال: تجب الكفارة في القتل الخطأ بآية النساء فمن باب أولى تجب الكفارة في القتل العمد، فيعترض عليه المعترض ويقول: هذا ليس من باب أولى؛لأنه قد يقال: إن القتل العمد أعظم من أن تكفره الكفارة، أو يقال: القتل العمد يجب فيه القصاص فلا يكتفى فيه بالكفارة، فحينئذ نقول: هذا ليس مقطوعاً به، وإنما يكون مظنوناً، من أين نشأ الظن وانتفى القطع؟ من احتمال وجود فرق بين الأصل والفرع أو المسكوت عنه والمنطوق به.

القسم الثاني من أنواع القياس القطعي: الإلحاق بنفي الفارق، فيقول: ليس بين الأصل والفرع أي فارق مؤثر فيكون قياساً قطعياً، ومن ثم لا يلزمنا ذكر العلة هنا. مثال ذلك: ورد في الحديث:«**من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه باقي العبد**»[1]، إذا كان هناك عبد مملوك بين اثنين لكل واحد منهما نصفه، فأعتق أحد المالكين نصفه وبقي النصف الآخر،فإننا نقول: يا من أعتقت نصيبك: قد أفسدت هذا المملوك على الثاني، ومن ثم يلزمك دفع بقية قيمة النصف، فالحديث ورد في المملوك الذكر،وليس فيه ذكر الأمة الأنثى لكننا

---

(١) أخرجه البخاري(٢٥٠٣) ومسلم(١٥٠١)

وَمَوْتِ الْحَيَوَانِ فِي السَّمْنِ، وَالزَّيْتُ مِثْلُهُ، وَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى أَنْ لَا أَثَرَ لِلْفَارِقِ، وَطَرِيقُ الْإِلْحَاقِ لَا فَارِقَ إِلَّا كَذَا، وَلَا أَثَرَ لَهُ، أَوْ يُبَيِّنُ الْجَامِعُ وُجُودَهُ فِي الْفَرْعِ، وَهُوَ الْمُتَّفَقُ عَلَى تَسْمِيَتِهِ قِيَاسًا، وَفِيمَا قَبْلَهُ خِلَافٌ، نَحْوَ: السُّكْرُ عِلَّةُ التَّحْرِيمِ، وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي النَّبِيذِ، وَإِثْبَاتُ الْأُولَى بِالشَّرْعِ فَقَطْ، إِذْ هِيَ وَضْعِيَّةٌ، وَالثَّانِيَةُ بِالْعَقْلِ وَالْعُرْفِ وَالشَّرْعِ.

نقول: لا فارق بينهما مؤثر وإنما الفرق في كونه ذكراً أو أنثى، وهذا الفرق ليس مؤثراً.

ومثله ما لو قال: إذا مات الحيوان في السمن ألقي الحيوان وما حوله فمثله الزيت، لعدم وجود الفارق المؤثر بين الزيت والسمن.

قال:أو يبين الجامع وجوده في الفرع: أي أن القسم الآخر من إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به هو الإلحاق بواسطة الجامع أو العلة بأن يقوم المجتهد ببيان وجود المعنى في الفرع وأنه مماثل للأصل، هذا الذي بين فيه الجامع هذا يسمى قياساً بالاتفاق، أما الأوليان وهو مفهوم الموافقة ونفي الفارق، قد اختلف في تسميتهما قياساً، فقال طائفة يسمى: قياساً، وطائفة يقولون: لا يسمى قياساً.

إذن الإلحاق القطعي للمسكوت بالمنطوق عند المؤلف ثلاثة أنواع:

النوع الأول: مفهوم الموافقة القطعي.

النوع الثاني: القياس بنفي الفارق.

النوع الثالث: أن يكون هناك قياس يقطع فيه بحكم الأصل بالعلة وبوجودها في الفرع.

والنوع الثالث يسمى قياساً بلا إشكال وفي تسمية النوعين السابقين باسم القياس خلاف.

وَالْمَظْنُونُ مَا عَدَا ذَلِكَ.

والقياس ينبني على مقدمتين ونتيجة:

المقدمة الأولى: أن تقول علة تحريم الخمر هي الإسكار نأخذ هذه المقدمة من الدليل الشرعي.

والمقدمة الثانية: أن النبيذ مسكر، أخذنا هذه المقدمة إما من العقل وإما من العرف وإما من الشرع، وإما من أثرها أو من لازمها.

من أين عرفنا أن النبيذ مسكر؟

شاهدناه بالحس فمن شربه زال عقله.

علة القصاص هي قتل عمد عدوان، من أين أخذت أن هذه الأوصاف علة؟

من طريق الشرع كل واحد دل عليه دليل، عندما تأتينا مسألة تقول: هذا القتل قتل عمد عدوان، من أين عرفنا أنه قتل عمد عدوان؟ وكيف نتحقق من وجود الأوصاف في الفرع؟

من طريق الحس، عرفنا أنه قد مات المعتدى عليه.

وعرفنا أنه عمد حيث رأيناه استخدم هذه الآلة التي تقتل غالباً.

وعرفنا أنه عدوان؛ لأن الشارع لم يبح هذا القتل.

إذن هذه أقسام القطعي من إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به، وما عدا ذلك من القياس فهو مظنون.

وَتَرْجِعُ أَدِلَّةُ الشَّرْعِ إِلَى نَصٍّ، أَوْ إِجْمَاعٍ، أَوِ اسْتِنْبَاطٍ، وَتَثْبُتُ الْعِلَّةُ بِكُلٍّ مِنْهَا:

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: إِثْبَاتُهَا بِدَلِيلٍ نَقْلِيٍّ، وَهُوَ ضَرْبَانِ:

صَرِيحٌ فِي التَّعْلِيلِ نَحْوَ: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾[الحشر: ٧]، ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا﴾ [الحديد: ٢٣]، ﴿لِيَعْلَمَ﴾ [الجن: ٢٨]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ﴾ [الأنفال: ١٣]، ......

ذكر المؤلف هنا أن أدلة الشرع التي نثبت بها كون الوصف علة أنواع:

النوع الأول: النص فإذا وردنا دليل نصي سواء بطريق صريح، أو بطريق الإيماء، فإنه يصلح لإثبات كون الوصف علة.

النوع الثاني: الإجماع، فيصلح أن نثبت كون الوصف علة بطريق الإجماع.

النوع الثالث: الاستنباط والاجتهاد.

فهذه ثلاثة طرق: نص وإجماع واستنباط، وتثبت العلة بأي واحد من هذه الطرق، فلا يلزم أن تتضافر الطرق جميعاً لإثبات كون الوصف علة.

فالقسم الأول: وهو النص، وهو قسمان: صريح، وإيماء.

والصريح هو اللفظ الذي يكون دالاً على عليّة الوصف بطريق واضح لا احتمال فيه، وهذا مبني على أدوات معينة، فالتعليل الصريح له أدوات معينة، بخلاف الإيماء فإنه أساليب وجمل تامة أما الصريح فإنه يكون بأداة معينة.

من أدوات التعليل الصريح: كي، فإن كي أداة تعليل صريح، ومثل لها المؤلف بمثالين.

ومن ذلك أيضاً: لام التعليل، فإنها من أدوات التعليل الصريحة، ولام التعليل تكون مكسورة، وفي الغالب تدخل على الأفعال مثل قوله: ليتفقهوا.

ومن أدوات التعليل الصريح: باء التعليل.

﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا﴾ [المائدة: ٣٢]، ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾ [المائدة: ٩٥] «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ»(١)، ﴿لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠] ﴿حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ [البقرة: ١٩].

فَإِنْ أُضِيفَ إِلَى مَا لَا يَصْلُحُ عِلَّةً، نَحْوَ: لِمَ فَعَلْتَ؟ فَيَقُولُ: لِأَنِّي أَرَدْتُ، فَهُوَ مَجَازٌ،

ومن أدوات التعليل الصريح: أجل، إذا قيل: من أجل كذا، فإنه يدل على أن ما بعد: من أجل، يعتبر علة للحكم الذي سبقها.

أيضاً اللام التي تكون للغاية وهي في الغالب مكسورة مثل: لِنعلمَ، وهي مثل: لِيعلم، المتقدمة، ومثله: لِيذوق وبال أمره.

أيضاً من أساليب التعليل الصريح: المفعول لأجله، ومن أمثلته قوله: ﴿لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠] ﴿حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ [البقرة: ١٩].

يبقى عندنا أن ننبه أنه إذا أضيف أحد هذه الأدوات السابقة إلى وصف أو فعل لا يصلح أن يكون علة، فحينئذ يكون من استعمال هذه الحروف في غير ما وضعت له، لأن هذه الحروف الستة وضعت من أجل التعليل، فإذا جعل معها ما ليس بعلة فإنه صرف لها عن ظاهرها إلى معنى مجازي.

---

(١) أخرجه مسلم(١٩٧١).

أَمَّا نَحْوَ: «إِنَّهَا رِجْسٌ»[١]، «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ»[٢] فَصَرِيحٌ أَيْضًا عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ، وَإِنْ لَحِقَتْهُ الْفَاءُ نَحْوَ: «فَإِنَّهُ يُبْعَثُ مُلَبِّيًا»[٣] فَهُوَ آكَدُ، وَإِيمَاءٌ عِنْدَ غَيْرِهِ.

يبقى عندنا مسألة متعلقة بالأداة:إنَّ، هل هي أداة تعليل صريح أوهي من أدوات الإيماء؟

قولان لأهل العلم.

وهناك قول ثالث بأنه إذا كان مع إنَّ (الفاء) فإنه يكون صريحاً، وإلا لم يكن صريحاً.

والصواب أن (إن) تدل على التعليل بطريق نقلي صريح، وإذا كان معها الفاء فإنها تؤكد التعليل.

(١) أخرجه البخاري(٣٧١) ومسلم(١٩٤٠).

(٢) سبق تخريجه ص(٨٣٥).

(٣) أخرجه البخاري(١٢٦٥) ومسلم(١٢٠٦).

الثَّانِي: الْإِيمَاءُ وَهُوَ أَنْوَاعٌ:

أَحَدُهَا: ذِكْرُ الْحُكْمِ عَقِيبَ الْوَصْفِ بِالْفَاءِ، نَحْوَ: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾[المائدة: ٣٨]، «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[١]، «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»[٢] إِذِ الْفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ، فَتُفِيدُ تَعَقُّبَ الْحُكْمِ الْوَصْفَ، وَأَنَّهُ سَبَبُهُ، إِذِ السَّبَبُ: مَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ عَقِيبَهُ،........................

ذكر المؤلف هنا أن النوع الثاني من طرق التعليل النقلية: طريق الإيماء، بأن يؤمئ ويشير في الكلام إلى أن الوصف علة للحكم، وإن لم يكن صريحاً في ذلك ولكنه ظاهر فيه، وهو أنواع:

النوع الأول:أن يؤتى بوصف ثم يؤتى بالحكم بعده ويرتب بينهما بحرف الفاء، ومن أمثلة ذلك:﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ﴾ [البقرة:٢٢٢] الحكم: فاعتزلوا. والوصف: هو أذى، والفاء جاءت بينهما مما يدل على أن هذا الوصف . أذى . علة لهذا الحكم . اعتزلوا .، ومثله بقية الأمثلة التي ذكرها المؤلف، والسبب في هذا، أنه لم يعقب الحكم على الوصف إلا لكون الوصف سببا للحكم فيكون الوصف حينئذ علة للحكم.

وقول المؤلف:إذ السبب ما يثبت الحكم عقيبه: قد يفهم من هذا الكلام أن السبب لا يؤثر في الحكم بأي تأثير كما هو مذهب الأشاعرة على ما تقدم فيلاحظ مثل هذا.

ولا يشترط في مثل هذه الصيغة أن يكون هناك مناسبة بين الوصف وبين الحكم، لأن المناسبة طريق مستقل سيأتي وحده فيما يأتي، لذلك لما قال ﷺ:

---

(١) أخرجه البخاري(٣٠١٧).

(٢) أخرجه أبو داود(٣٠٧٣) ومالك(٧٤٣/٢) وأحمد(٣٠٤/٣) وابن حبان(٥٢٠٢).

وَلِهَذَا تُفْهَمُ السَّبَبِيَّةُ مَعَ عَدَمِ الْمُنَاسَبَةِ، نَحْوَ: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»[١]، وَكَذَلِكَ لَفَظُ الرَّاوِي نَحْوَ: سَهَا فَسَجَدَ، وَزَنَى مَاعِزٌ فَرُجِمَ. اعْتِمَادًا عَلَى فَهْمِهِ وَأَمَانَتِهِ، وَكَوْنِهِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ، وَاشْتَرَطَ بَعْضُهُمُ الْمُنَاسَبَةَ، وَإِلَّا لَفُهِمَ مِنْ: صَلَّى فَأَكَلَ، سَبَبِيَّةُ الصَّلَاةِ لِلْأَكْلِ.

«**من مس ذكره فليتوضأ**»[١] لا نعلم وجه الترابط بين مس الذكر وبين الوضوء ومع ذلك قلنا: مس الذكر علة للوضوء.

فقول المؤلف: ولهذا تفهم السببية: يعني بهذا الطريق وهو كون الحكم يأتي عقيب الوصف ويرتب بينهما بحرف الفاء فهذا طريق لمعرفة كون الوصف علة سواء كان هناك مناسبة أولم يكن.

قول المؤلف: مع عدم المناسبة: يعني مع عدم علمنا بمناسبة الوصف للحكم، وإلا فإننا نجزم على الصحيح أنه ما من حكم إلا وبينه وبين علته مناسبة ولكن قد نجهلها في بعض المواطن.

كذلك إذا رتب الراوي الحكم على الوصف بحرف الفاء، فإنه يفيد أن الحكم معلل بذلك الوصف ومن أمثلته قول الراوي: سها فسجد. أتى بالحكم (سجد) وقبله(حرف الفاء) وقبله الوصف(سها) مما يدل على أن الوصف (سها) علة للحكم (سجد) اعتماداً على فهم الراوي لأنه من أهل اللغة وهو أمين ويفهم اللغة، ومن ثم لم يأت بهذه الصيغة إلا وهو يعلم أن الوصف علة للحكم.

قال: واشترط بعضهم أن يكون هناك مناسبة بين الوصف وبين الحكم

---

(١) أخرجه أبو داود(١٨١) والنسائي(١/ ٢١٦) والترمذي(٨٢) وابن ماجه(٤٧٩).

الثَّانِي: تَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ بِصِيغَةِ الْجَزَاءِ، نَحْوَ: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]، ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾[الطلاق: ٢]، أَيْ: لِتَقْوَاهُ وَتَوَكُّلِهِ لِتَعَقُّبِ الْجَزَاءِ الشَّرْطَ.

سواء في كلام الراوي أو في الحديث، واستدلوا على ذلك بأنه لو قال الراوي عن النبي ﷺ: إنه صلى فأكل؛ لكانت صلاته سبباً للأكل على قولكم، لكنه ليس كذلك. فنقول: الفاء هنا ليست سببية ولكنها فاء عاطفة.

النوع الثاني من أنواع دلالة الإيماء النصي على كون الوصف علة للحكم أن يؤتى بالوصف ثم يرتب عليه الحكم بصيغة الجزاء، مثاله قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]. الحكم: يجعل له مخرجاً، الوصف: يتق الله، فرتب الحكم: يجعل له مخرجاً، على الوصف: يتق الله، بصيغة الجزاء المفهوم من قوله: مَنْ، مما يدل على أن هذا الوصف. يتقي الله. علة لهذا الحكم. يجعل له مخرجاً.

الثَّالِثُ: ذِكْرُ الْحُكْمِ جَوَابًا لِسُؤَالٍ يُفِيدُ أَنَّ السُّؤَالَ أَوْ مَضْمُونَهُ عِلَّتُهُ، كَقَوْلِهِ: «أَعْتِقْ رَقَبَةً»[1] فِي جَوَابِ سُؤَالِ الْأَعْرَابِيِّ، إِذْ هُوَ فِي مَعْنَى: حَيْثُ وَاقَعْتَ، فَأَعْتِقْ، وَإِلَّا لَتَأَخَّرَ الْبَيَانُ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ.

---

* **قوله: ذكر الحكم جواباً لسؤال يفيد أن السؤال أو مضمونه علته:** هذا هو الطريق الثالث من الطرق الإيمائية الدالة على أن الوصف علة: أن يأتي حكم في جواب سؤال فيدلنا هذا على أن الوصف المذكور في السؤال علة للحكم المذكور في الجواب، لأن من القواعد أن السؤال معادٌ في الجواب، فلما سأل عن جماعة في نهار رمضان، قال له: «أعتق رقبة»، فكأنه قال له: إذا واقعت أهلك في رمضان فأعتق رقبة، إذ لو لم نجعل الوصف علة للحكم لكان الكلام غير صحيح ولا مستقيم، إذ لا رابط بين العتق وبين الوقاع. ويلزم من ذلك لازم ممنوع منه، وهو لو قدرنا أن الجواب: أعتق رقبة الذي هو الحكم ليس معللاً بالوصف المذكور في السؤال في قوله: واقعت في نهار رمضان. لكان يلزم على ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة لأن السائل محتاج إلى بيان حكمه، فلما أجابه على هذا السؤال المتضمن للوصف بهذا الجواب الذي فيه ذكر للحكم فدل هذا على أن هذا الوصف علة لهذا الحكم، وإلا لزم منه أن يكون النبي ﷺ قد أخر البيان عن وقت الحاجة وهذا ممنوع منه.

---

(١) أخرجه البخاري(١٩٣٦) ومسلم(١١١١).

الرَّابِعُ: أَنْ يُذْكَرَ مَعَ الْحُكْمِ مَا لَوْ لَمْ يُعَلَّلْ بِهِ، لَلَغى، فَيُعَلَّلُ بِهِ صِيَانَةً لِكَلَامِ الشَّارِعِ عَنِ اللَّغْوِ، نَحْوَ قَوْلِهِ ﷺ حِينَ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ: «أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ»؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «فَلَا إِذَنْ»(١)، فَهُوَ اسْتِفْهَامٌ تَقْرِيرِيٌّ لَا اسْتِعْلَامِيٌّ لِظُهُورِهِ، وَكَعُدُولِهِ فِي الْجَوَابِ إِلَى نَظِيرِ مَحَلِّ السُّؤَالِ نَحْوَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ»(٢)، «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ»(٢).

---

* **قوله: أن يذكر مع الحكم ما لو يعلل به لَلَغَى:** هذا هو الطريق الرابع من الطرق الإيمائية لمعرفة كون الوصف علة: أن يذكر مع الحكم وصف لو لم يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم لكان ذكر الوصف لا قيمة له ولا وزن له، فلابد أن نصون كلام الشارع من اللغو والعبث ولا يكون ذلك إلا بجعل ذلك الوصف علة، مثال ذلك: لما سئل ﷺ عن بيع الرطب بالتمر سألهم النبي ﷺ: «أينقص الرطب إذا يبس؟» مما يدل على أن المساواة في بيع الربوي بالربوي شرط، وأن العلة في منع المزابنة هي الجهل بالمساواة؛لذلك لو لم نقدر بأن هذا الوصف علة لكان ذكر الوصف لغواً وعبثاً لا فائدة منه فإن قوله ﷺ: «أينقص الرطب إذا يبس؟». ليس مراده مجرد الاستفهام وإنما مراده تقرير هذا الحكم وهو يستعلمهم من أجل أن يظهر لهم ويبين أن هذا الوصف هو علة هذا الحكم.

ومن أمثلته أيضاً أن يسأل عن شيء فيعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال، مما يماثله ويقاربه في المعنى، مثال ذلك لما سئل ﷺ عن القبلة للصائم

---

(١) سبق تخريجه ص(٨١٩).

(٢) سبق تخريجهما ص(٧٨١).

....

قال: «أرأيت إذا تمضمضت؟» فهذا فيه دلالة على أن المضمضة لا تؤثر على الصوم، وفيه دلالة على أن القبلة لا تؤثر على الصوم فهو ﷺ قاس القبلة على المضمضة في عدم الإفطار بجامع كون كل منهما مقدمة للفطر.

ومثله قوله ﷺ: «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟» هذا قياس، الأصل: ديون الآدميين. والفرع: ديون الله من حج ونحوه. والحكم: مشروعية قضائه. والعلة: كون كل منهما من الديون.

الْخَامِسُ: تَعْقِيبُ الْكَلَامِ أَوْ تَضْمِينُهُ مَا لَوْ لَمْ يُعَلَّلْ بِهِ، لَمْ يَنْتَظِمْ نَحْوَ: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، «لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ»(١) إِذِ الْبَيْعُ وَالْقَضَاءُ لَا يَمْنَعَانِ مُطْلَقًا، فَلَا بُدَّ إِذَنْ مِنْ مَانِعٍ؛ وَلَيْسَ إِلَّا مَا فُهِمَ مِنْ سِيَاقِ النَّصِّ وَمَضْمُونِهِ.

---

* **قوله: تعقيب الكلام أو تضمينه ما لو لم يعلل به لم ينتظم:** هذا الطريق الخامس من الطرق الإيمائية التي نعرف منها كون الوصف علة وهو أن يكون مع الحكم وقريباً منه وصف لو لم يكن هذا الوصف علة لكان الكلام غير منتظم ولا يستفاد منه معنى، كقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] الحكم: ذروا البيع، الوصف الذي جاء معه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾ لو لم نجعل العلة من منع البيع هي النداء لصلاة الجمعة لكان الكلام غير منتظم لأن البيع مشروع؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فلابد أن نجعل علة منع البيع هنا هو كون هذا البيع وقع في وقت خطبة الجمة أو الصلاة.

ومثله قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» الحكم: لا يقضي القاضي، معه وصف هو غضبان، لو لم نعلل هذا الحكم بقوله: وهو غضبان، لكان الكلام غير منتظم ولم يفهم منه شيء، لأن القاضي مأمور بالقضاء فمتى يمنع؟ نقول: وهو غضبان، فيكون الامتلاء من الغضب مانع من القضاء، وتلاحظون أن الوصف عند الأصوليين ليس مجرد النعت الذي يذكره النحاة، بل قد يكون الوصف حالاً كما هو هنا، وقد يكون مضافاً أو مضافاً إليه، وقد

---

(١) سبق تخريجه ص(٥٥٨).

السَّادِسُ: اقْتِرَانُ الْحُكْمِ بِوَصْفٍ مُنَاسِبٍ، نَحْوَ: أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ، وَأَهِنِ الْجُهَّالَ كَمَا سَبَقَ؛ ثُمَّ الْوَصْفُ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ مُعْتَبَرٌ فِي الْحُكْمِ، وَالْأَصْلُ كَوْنُهُ عِلَّةً بِنَفْسِهِ إِلَّا لِدَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلَّةَ مَضْمُونَةٌ كَالدَّهْشَةِ الَّتِي تَضَمَّنَهَا الْغَضَبُ.

يكون مقروناً بواو المعية، وقد يكون مفعولاً لأجله، فمدلول الصفة عند الأصوليين أعم منه عند النحاة.

* **قوله: اقتران الحكم بوصف مناسب:** الطريق السادس من طرق التعليل الإيمائية النصية أن يكون الحكم المذكور في النص قد اقترن به وصف مناسب لهذا الحكم فنأخذ منه أن هذا الوصف علة لهذا الحكم.

ومن أمثلته ما لو قال: أكرم العلماء. فهنا الحكم:أكرم. وقد ورد معه وصف في الكلام وهو قوله: العلماء. كأنه قال لعلمهم. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] الحكم: إنما يخشى الله. وهنا ورد وصف مناسب لهذا الحكم وهو المضمن في قوله: العلماء.

يبقى هنا مسألة وهي: هل العلة وهي الوصف المذكور في هذه النصوص علة بنفسه أو هو علة لكونه تضمن معنى مناسبا للحكم؟

فنقول:ظاهر الآية أن الوصف المذكور هو علة الحكم، وليس هو ما تضمنه، ولكن قد يفهم في بعض المواطن أن العلة هي ما تضمنه الوصف المذكور، مثال ذلك قوله تعالى:﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] الوصف: يتق الله، والحكم: يجعل له مخرجاً، الأصل: أن هذا الوصف وهو التقوى هو علة هذا الحكم وهو أن يجعل له مخرجاً هذا هو الأصل، لكن في بعض المواطن يقوم دليل يدلُّ على أنه ليست العلة مجرد الوصف، بل العلة ما

....

تضمنه الوصف بحيث أن هذا الحكم يتعلق بمعنى موجود في الوصف وهنا تكون العلة أوسع من الوصف.

ومن أمثلته قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» فالمعنى أن الغضبان يتشوش ذهنه ولا يتمكن من القضاء على وجهه، ولذلك فإن العلة في هذا الموطن ليست هذا الوصف فلم يكن الوصف علة بنفسه، وإنما العلة هي ما تضمنه هذا الوصف من تشوش الذهن، فكل محل وجدنا فيه هذا الوصف، فإننا نثبت فيه أنه علة، مثال هذا: لماذا منع الشارع الغضبان من القضاء؟ لأنه يتشوش ذهنه، ومن ثم نقول: إن الحاقن والحاقب والجائع، يمنعون من القضاء، لأن هذه الأوصاف تشوش الذهن.

الْقِسْمُ الثَّانِي: إِثْبَاتُهَا بِالْإِجْمَاعِ، كَالصِّغَرِ لِلْوِلَايَةِ، وَاشْتِغَالِ قَلْبِ الْقَاضِي عَنِ اسْتِيفَاءِ النَّظَرِ لِمَنْعِ الْحُكْمِ، وَتَلَفِ الْمَالِ تَحْتَ الْيَدِ الْعَادِيَةِ لِلضَّمَانِ فِي الْغَصْبِ، فَيَلْحَقُ بِهِ السَّارِقُ، لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي الْجَامِعِ،.......................

تقدم معنا أن الطريق الأول من طرق إثبات العلة هو: النص.

والطريق الثاني: الإجماع. فإذا أجمعت الأمة على أن وصفاً من الأوصاف هو علة الحكم فحينئذ نستفيد من ذلك أن هذا الوصف هو علة الحكم لأن الإجماع من أدلة الشريعة كما تقدم ومن أمثلة ذلك:ولاية النكاح وقع الاتفاق فيها على أن الصغر وصف يعلل به لإثبات الولاية ومثله في قول النبي ﷺ:«لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان» أجمعت الأمة على أن العلة هي اشتغال قلب القاضي عن استيفاء النظر، فهذه العلة هي التي منعت القاضي من القضاء، فكل محل وجد فيه هذا الوصف فإننا نلحقه به، من أين أثبتنا أن هذا الوصف علة؟ بطريق الإجماع.

مسألة: السارق إذا سرق وقطعت يده هل نطالبه بإرجاع المال المسروق إلى صاحبه أو نقول: يكفيه قطع اليد؟

قولان لأهل العلم، والأصوب أنه يجب عليه إرجاع المال لصاحبه، لقول النبي ﷺ:«**على اليد ما أخذت حتى تؤديه**»[(١)].

قال المؤلف: تلف المال تحت اليد العادية للضمان في الغصب، فيلحق به السارق لاشتراكهما في الجامع: فإنه إذا غصب غاصب مال غيره ثم تلف المال، قلنا: يجب عليك ضمان هذا المال فترجع مثله أو قيمته، هذا في الغصب، ما العلة في هذا؟

---

(١) أخرجه أبو داود(٣٥٦١) والترمذي(١٢٦٦) وابن ماجه(٢٤٠٠).

وَكَذَلِكَ الْأُخُوَّةُ مِنَ الْأَبَوَيْنِ أَثَّرَتْ فِي التَّقْدِيمِ فِي الْإِرْثِ إِجْمَاعًا فَكَذَا فِي النِّكَاحِ، وَالصِّغَرُ أَثَّرَ فِي ثُبُوتِ الْوِلَايَةِ عَلَى الْبِكْرِ، فَكَذَا فِي الثَّيِّبِ.

نقول: العلة في هذا أن المال مملوك للأول، والتلف موجب للضمان، فهكذا في السرقة فإننا نقيس السارق على الغاصب، ونطالب السارق بإرجاع المال، فالأصل: الغاصب، والفرع: السارق، والحكم: وجوب رد المال المأخوذ، هذا هو الحكم، والعلة: تلف المال تحت يد عادية،وكون هذا الوصف علة مأخوذ من الإجماع.

قال: وكذلك الأخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الإرث إجماعاً: لو مات ميت عن شقيق وأخ لأب، فإن الشقيق يحوز المال كله والأخ لأب يسقط، هذا حكم إجماعي، والعلة: أن الشقيق أقرب من الأخ للأب بالإجماع،فإذا كان هذا في الإرث فكذا في النكاح فلو كان عندنا امرأة لها قرابة، أخ شقيق، وأخ لأب فإننا نقول: إن الذي يزوجها هو الأخ الشقيق قياساً على مسألة الإرث، الأصل: الإرث، والفرع: النكاح، والحكم: تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب، والعلة: أنه أقرب، من أين أثبتنا أن هذه العلة هي التي أثرت في الأصل؟ بواسطة الإجماع.

قال: والصغر أثر في ثبوت الولاية على البكر فكذا في الثيب: لو وجد عندنا بكر لم تتزوج وهي صغيرة، فإنه لابد من الولاية، فإن البكر يجب في نكاحها أن يكون الولي حاضراً، فكذا الثيب،الأصل البكر. والفرع: الثيب، والحكم: اشتراط الولاية، والعلة: الصغر، إذن الكلام في البكر الصغيرة والثيب الصغيرة. وأثبتنا أن هذا الوصف مؤثر في الحكم من طريق الإجماع.

وَالْمُطَالَبَةُ بِتَأْثِيرِ الْوَصْفِ فِي الْأَصْلِ سَاقِطَةٌ، لِلاتِّفَاقِ عَلَيْهِ، وَفِي الْفَرْعِ، لِاطِّرَادِهَا فِي كُلِّ قِيَاسٍ، فَيَنْتَشِرُ الْكَلَامُ، فَبَيَانُ عَدَمِ تَأْثِيرِهِ عَلَى الْمُعْتَرِضِ.

لو جاءنا إنسان وقال: أنت ادعيت أن هذا الوصف علة لهذا الحكم واستدللت عليه بالإجماع،فيلزمك أن تقيم الدليل على أن هذا الوصف قد أثر في الأصل، فحينئذ لا نسمع لهذه الدعوى ولا قيمة لها، لأننا قد بينا أن الإجماع انعقد على أن هذا الوصف علة لهذا الحكم، ومن ثم لا نحتاج إلى إيراد دليل آخر.

قال: **والمطالبة بتأثير الوصف في الأصل ساقطة:** إذا طالبنا شخص بإثبات تأثير الوصف في الأصل، قلنا: لا نسمع لدعواه لوقوع الإجماع عليها، لكن لو قال المعترض: أطالبك ببيان أن هذا الوصف مؤثر في الفرع، وقال: أعطني دليلاً على أن هذا الوصف أثر في هذا الفرع. نقول: لا تسمع هذه المطالبة، لأننا قد أثبتنا أن هذا الوصف مؤثر وأثبتنا أن الوصف موجود في الفرع، وحينئذ يلزم عليه أن يكون الوصف مؤثراً في الفرع، ولو سمعنا هذه المطالبة للزم عليه انتشار الكلام وتوسعه وانتقاله من المسألة المتناظر فيها إلى مسائل أخرى.

قال: فبيان عدم تأثيره على المعترض: يعني المعترض هو الذي يطالب بالدليل على أن الوصف غير مؤثر.

وقوله في بعض النسخ: فيبان عدم تأثيره: هذا خطأ، والصحيح: فبيان عدم تأثيره، فإن هذا من وظيفة المعترض.

الْقِسْمُ الثَّالِثُ: إِثْبَاتُهَا بِالاسْتِنْبَاطِ وَهُوَ أَنْوَاعٌ:

أَحَدُهَا: إِثْبَاتُهَا بِالْمُنَاسَبَةِ، وَهِيَ أَنْ يَقْتَرِنَ بِالْحُكْمِ وَصَفٌ مُنَاسِبٌ، وَهُوَ مَا تُتَوَقَّعُ الْمَصْلَحَةُ عَقِيبَهُ لِرَابِطٍ مَا عَقْلِيٍّ وَلَا يُعْتَبَرُ كَوْنُهُ مَنْشَأً لِلْحِكْمَةِ،

بعد أن أنهى المؤلف طرق الاستدلال على أن الوصف علة بالنص وبالإجماع، ذكر الطريق الثالث وهو إثبات العلة بالاستنباط، والمراد بهذا أن يرد الحكم في الشرع بدون أن يكون معه وصف صالح للتعليل، فيجتهد المجتهد لكي يستنبط الوصف الذي من أجله أثبت الشرع الحكم في هذا المحل كما تقدم الحديث عنه في تخريج المناط، وهذا له ثلاثة أنواع يرتضيها المؤلف، وهناك نوعان آخران لا يرتضيهما المؤلف:

الأول: إثبات العلة بالمناسبة، بأن يكون هناك وصف في محل الحكم مناسب لتشريع الحكم، مثال هذا: لو جاءنا حكم بقصر الصلاة ولا نعلم ما علة هذا الحكم، ولكننا وجدنا وتأملنا بأن الحكم إنما ثبت في محل السفر، والسفر مناسب لتشريع قصر الصلاة فنجعل السفر علة لقصر الصلاة.

مثال آخر: جاءنا في الحديث أن النبي ﷺ قال: «البر بالبر ربا إلا هاء وهاء» ولم يذكر وصفاً فيأتي مجتهد ويقول: من الأوصاف المناسبة أن كونه مطعوماً لئلا يكون هناك من يجعل المطعومات نقوداً، ومن ثم تكثر أثمانها ويقل وجودها، فهذا وصف مناسب لتشريع الحكم، الحكم هو: جريان الربا في البر بالبر، الوصف المناسب: الطعم، لماذا كان مناسباً؟ لئلا يؤدي إلى قلة الأطعمة في الأسواق وكون الأطعمة ثمناً يزيد في أسعارها وأثمانها.

قال: أن يقترن بالحكم وصف مناسب: الاقتران ليس في الذكر والكلام

كَالسَّفَرِ مَعَ الْمَشَقَّةِ، فَيُفِيدُ التَّعْلِيلُ بِهِ لِإِلْفِنَا مِنَ الشَّارِعِ رِعَايَةَ الْمَصَالِحِ، وَبِالْجُمْلَةِ مَتَى أَفْضَى الْحُكْمُ إِلَى مَصْلَحَةٍ عَلَّلَ بِالْوَصْفِ الْمُشْتَمِلِ عَلَيْهَا؛ ثُمَّ إِنْ ظَهَرَ تَأْثِيرُ عَيْنِهِ فِي عَيْنِ الْحُكْمِ، أَوْ جِنْسِهِ بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ، فَهُوَ الْمُؤَثِّرُ..........

وإنما الاقتران في الواقع، لأنه لو كان معه وصف في سياق كلام الشارع، لكان بطريق الإيماء الذي هو الطريق السادس، وقد مر معنا قبل قليل.

ما هو الوصف المناسب؟

الوصف المناسب هو الوصف الذي تتوقع المصلحة عقيبه، أي أنه هو الوصف الذي إذا ربط به الحكم حصلت المصلحة، ولا يشترط في كون الوصف وصفاً مناسباً أن يكون منشأ للحكمة، فقد يكون منشأ لها وقد يكون غير منشأ، فإن السفر علة لقصر الصلاة والحكمة في قصر الصلاة أو الإفطار هي المشقة، فالسفر هنا منشأٌ للحكمة، وهذا محل اتفاق أنه يصح التعليل به، ولكن لو لم تكن العلة منشأً للحكمة فإنه يصح التعليل بها إذا كانت مناسبة، ما الدليل على أن المناسبة طريق صحيح لإثبات العلية؟

قال المؤلف: لإلفنا من الشارع رعاية المصالح: أي لأننا عهدنا من الشارع أنه يحافظ على المصالح فنجعل هذا من مثل طريقة الشارع.

قال المؤلف: وبالجملة متى أفضى الحكم إلى مصلحة علل بالوصف المشتمل عليها: أي وبالجملة متى أفضى ربط الحكم بوصف إلى مصلحة فإنه يجعلنا نعلل ذلك الحكم بالوصف الذي اشتمل على تلك المصلحة.

والمناسبة على أنواع:

النوع الأول: أن يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم.

والعين: هو المحل الواحد،لكن الجنس:اسم واحد يشمل أفراداً متعددة، مثل قولك:المسجلات، فهذا جنس، فإذا كانت المسألة قد ظهر تأثير

كَقِيَاسِ الْأَمَةِ عَلَى الْحُرَّةِ فِي سُقُوطِ الصَّلَاةِ بِالْحَيْضِ لِمَشَقَّةِ التَّكْرَارِ، وَلَا يَضُرُّ ظُهُورُ مُؤَثِّرٍ آخَرَ مَعَهُ فِي الْأَصْلِ، فَيُعَلَّلُ بِالْكُلِّ كَالْحَيْضِ وَالرِّدَّةِ وَالْعِدَّةِ، يُعَلَّلُ مَنْعُ وَطْءِ الْمَرْأَةِ بِهَا،..

عين الوصف في عين الحكم فإنه يقال له: مؤثر.

قال المؤلف:كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة في الحيض لمشقة التكرار: الأصل: الحرة، والفرع:الأمة، والحكم: سقوط الصلاة، والعلة: الحيض، ما هي الحكمة؟ مشقة التكرار، فهنا ظهر تأثير عين الوصف الذي هو الحيض في عين الحكم الذي هو سقوط الصلاة.

لو قدر أن مع المؤثر المناسب مؤثراً آخر مناسباً فحينئذ نضيف الحكم لأيهما؟

قال المؤلف:لا يمتنع أن نضيف الحكم إليهما معاً.

قال: ولا يضر ظهور مؤثر آخر معه في الأصل: يعني يمكن أن يقترن مع الوصف المناسب وصف مناسب آخر يكون مع الوصف المناسب الذي بين أيدينا، وحينئذ نقوم بتعليل حكم الأصل بواسطة كل من المؤثرين، مثال ذلك: قبل قليل أثبتنا أن الحيض يسقط الصلاة، هناك أشياء مسقطة للصلاة أخرى مثل الجنون فظهر مؤثر آخر فنثبت الحكم لكليهما، وكذلك هناك أسباب لها أحكام مثل المنع من وطء المرأة. هذا حكم. ووجدنا أوصافاً مناسبة لتشريع هذا الحكم منها الحيض، فإن الحيض لا يجوز الوطء فيه، والردة فالمرتدة لا يجوز وطؤها، ومنها العدة فإنه إذا كان هناك معتدة فلا يجوز وطؤها فهنا أثبتنا حكماً واحداً وهو منع الوطء وأثبتنا له ثلاثة أسباب كل منها وصف مناسب.

وَكَقِيَاسِ تَقْدِيمِ الْأَخِ لِلأَبَوَيْنِ فِي وِلَايَةِ النِّكَاحِ عَلَى تَقْدِيمِهِ فِي الْإِرْثِ، فَالْأُخُوَّةُ مُتَّحِدَةٌ نَوْعًا، وَإِنْ ظَهَرَ تَأْثِيرُ جِنْسِهِ فِي عَيْنِ الْحُكْمِ كَتَأْثِيرِ الْمَشَقَّةِ فِي إِسْقَاطِ الصَّلَاةِ عَنِ الْحَائِضِ، كَالْمُسَافِرِ، فَهُوَ الْمُلَائِمُ، إِذْ جِنْسُ الْمَشَقَّةِ أَثَّرَ فِي عَيْنِ السُّقُوطِ؛ وَإِنْ ظَهَرَ تَأْثِيرُ جِنْسِهِ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ كَتَأْثِيرِ جِنْسِ الْمَصَالِحِ فِي جِنْسِ الْأَحْكَامِ، فَهُوَ الْغَرِيبُ.

قال: كقياس تقديم الأخ للأبوين في ولاية النكاح على تقديمه في الإرث:
إذن الأصل: الإرث، والفرع: ولاية النكاح، والحكم: تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب، والعلة: كونه أقرب في الأخوة، هنا جمعنا بينهما بعين الوصف، ولكن النكاح والإرث أجناس مختلفة، فهنا الأخوة ليست متحدة في العين وإنما هي مختلفة ومن هنا ظهر تأثر عين الوصف في جنس الحكم، هذا من القياس المؤثر.

النوع الثاني: الملائم والذي يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم ومثل له المؤلف بإسقاط الصلاة عن الحائض، لو قال: عدم وجوب الصوم على الحائض كالمسافر لكان أولى، فهنا الأصل: المسافر، والفرع: الحائض، والحكم: سقوط الصوم أو الصلاة، والعلة: المشقة، لكن المشقة هنا ليست عين وصف، وإنما هي جنس تمثل أشياء كثيرة، فهنا قرر أن جنس الوصف أثر في عين الحكم الذي هو سقوط الصوم فنسميه ملائماً.

النوع الثالث: الغريب، وهو الذي يظهر تأثير جنس الوصف في جنس الحكم ومن أمثلته: تأثير جنس المصالح في جنس الأحكام، هذا جنس بعيد وهذا يسمونه المناسب الغريب.

وهناك مناسب مرسل وهو الذي لم يظهر له شاهد يدل على تأثير الوصف في الحكم وبعض أهل العلم يسميه: المصالح المرسلة.

وَقِيلَ: هَذَا هُوَ الْمُلَائِمُ؛ وَمَا سِوَاهُ مُؤَثِّرٌ.

وَلِلْجِنْسِيَّةِ مَرَاتِبُ: فَأَعَمُّهَا فِي الْوَصْفِ: كَوْنُهُ وَصْفًا، ثُمَّ مَنَاطًا، ثُمَّ مَصْلَحَةً خَاصَّةً، وَفِي الْحُكْمِ: كَوْنُهُ حُكْمًا، ثُمَّ وَاجِبًا وَنَحْوَهُ، ثُمَّ عِبَادَةً، ثُمَّ صَلَاةً.

وَتَأْثِيرُ الْأَخَصِّ فِي الْأَخَصِّ أَقْوَى، وَتَأْثِيرُ الْأَعَمِّ فِي الْأَعَمِّ يُقَابِلُهُ، وَالْأَخَصُّ فِي الْأَعَمِّ، وَعَكْسُهُ وَاسِطَتَانِ.

وَقِيلَ: الْمُلَائِمُ: مَا ذُكِرَ فِي الْغَرِيبِ، وَالْغَرِيبُ: مَا لَمْ يَظْهَرْ تَأْثِيرُهُ، وَلَا مُلَاءَمَتُهُ لِجِنْسِ تَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ، نَحْوَ: حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِكَوْنِهَا مُسْكِرًا، وَتَرِثُ الْمَبْتُوتَةُ فِي مَرَضِ الْمَوْتِ مُعَارَضَةً لِلزَّوْجِ بِنَقِيضِ قَصْدِهِ كَالْقَاتِلِ، إِذْ لَمْ نَرَ الشَّرْعَ الْتَفَتَ إِلَى ذَلِكَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، بَلْ هُوَ مُجَرَّدُ مُنَاسِبٍ، اقْتَرَنَ الْحُكْمُ بِهِ.

فهذا هو الاصطلاح المشهور: مؤثر، ملائم، غريب، وبعضهم يقول: الملائم: تأثير الجنس في الجنس، والباقي نسميه: مؤثراً، وهذا اختلاف اصطلاحي.

وكذلك لما قلنا: جنس وصف، وجنس حكم، لابد أن يعلم أن الجنسية ليست على مرتبة واحدة بل بعضها أعم من بعضها الآخر، وقد ذكر المؤلف أمثلة لمراتب الأوصاف في جنسها ونوعها، وكذلك ذكر أن للأحكام مراتب متفاوتة.

قال المؤلف: وتأثير الأخص في الأخص أقوى: يعني كلما كان الوصف أقل وليس أعم كان تأثيره في الحكم الأقل أقوى، بينما كلما ارتفعنا وأصبح الوصف يشمل صورا كثيرة والحكم يشمل صورا كثيرة كلما قل التأثير، وكلما كان الوصف والحكم لا يشملان إلا صورا قليلة كان التأثير أقوى.

قال المؤلف: وقيل: الملائم: ما ذكر في الغريب: هذا قول آخر في تفسير

وَقَصَرَ قَوْمٌ الْقِيَاسَ عَلَى الْمُؤَثِّرِ، لاِحْتِمَالِ ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِهِ تَعَبُّدًا، أَوْ لِوَصْفٍ ثُمَّ لَمْ نَعْلَمْهُ، أَوْ هَذَا الْوَصْفِ الْمُعَيَّنِ، فَالتَّعْيِينُ بِهِ تَحَكُّمٌ.

الملائم بأنه ما أثر جنس الوصف في جنس الحكم، بينما الغريب ما لم يظهر تأثيره ولا ملائمته في جنس تصرفات الشرع، وهو الذي سميته قبل قليل: المرسل، ومثلوا لذلك: بـ حرمت الخمر لكونها مسكرة، أو قالوا: المبتوتة ـ التي طلقها زوجها ثلاثاً ـ إذا طلقها زوجها في مرض الموت فإننا نثبت لها الإرث معارضة لقصد الزوج، لأن الزوج قصد حرمانها من الإرث فوجب معاملته بنقيض قصده، فنثبت لها الإرث، ووصف المعارضة بنقيض القصد لم نر الشارع التفت إليه،فإذا سألنا الفقهاء: من أين أخذنا حكم المبتوتة؟ قالوا: قياسا على القاتل، إذن الأصل: القاتل، والفرع: المبتوتة، والحكم: عدم التوريث، والعلة: معاملة له بنقيض قصده، المعاملة بنقيض القصد لم نجد الشارع التفت إليها إلا في موطن القتل؛ فلذلك سميناه غريباً، ولم ينص الشارع على أن هذا هو العلة، إنما وجدنا هذا الوصف المناسب مقترناً بالحكم فنسبناه إليه.

وبما سبق تقرر أن المناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل، فإن بعض أهل العلم يقول: لا يصح القياس إلا في المؤثر فقط، وبعضهم يقول: يصح في المؤثر وفي الملائم، وبعضهم: يزيد الغريب، وبعضهم: يزيد المرسل.

والمؤلف ذكر المسألة الأولى، فقال: وقصر قوم القياس على المؤثر: فقالوا: لا يثبت القياس في ملائم ولا غريب، وإنما يثبت في المؤثر، لماذا؟ قالوا: لاحتمال أنْ يثبت الحكم في المسألة الثانية، ليس لهذا الوصف المناسب الذي ذكرتموه وإنما يثبت تعبداً،وإذا ثبت تعبداً لم يصح أن نقيس عليه، ويحتمل

وَرُدَّ بِأَنَّ الْمُتَّبَعَ الظَّنُّ وَهُوَ حَاصِلٌ بِاقْتِرَانِ الْمُنَاسِبِ، وَلَمْ تَشْتَرِطِ الصَّحَابَةُ ﷺ فِي أَقْيِسَتِهِمْ كَوْنُ الْعِلَّةِ مَنْصُوصَةً وَلَا إِجْمَاعِيَّةً.

أن يكون ثبوت الحكم من أجل الوصف الذي ذكرتموه، ويحتمل أن يكون من أجل وصف آخر لم تعرفوه، فعندنا ثلاثة احتمالات، فإذا كان هناك ثلاثة احتمالات ولا مرجح لها فلا يصح لكم أن تتحكموا فتقولوا: إن الحكم ثبت من أجل ذلك الوصف الذي ذكرناه، لأنه قد يكون هناك وصف آخر، وقد يكون الحكم لم يثبت بوصف وإنما ثبت تعبداً، فلماذا تحكمتم وقلتم بأن الحكم ثبت من أجل الوصف الملائم؟

فقلنا لهم جواباً: إننا عهدنا من الشارع اعتبار المناسبات، فغالب ظننا أن الشارع أثبت هذا الحكم لهذا الوصف المناسب، ويدل عليه أن الصحابة ﷺ كانوا يثبتون الأحكام بناء على المناسبات المستنبطة فلم يكونوا يشترطون أن تكون العلة منصوصة ولا إجماعية.

النَّوْعُ الثَّانِي السَّبْرُ: وَهُوَ إِبْطَالُ كُلِّ عِلَّةٍ عُلِّلَ بِهَا الْحُكْمُ الْمُعَلَّلُ إِجْمَاعًا، إِلَّا وَاحِدَةً فَتَتَعَيَّنُ؛ نَحْوَ: عِلَّةُ الرِّبَا الْكَيْلُ أَوِ الطُّعْمُ أَوِ الْقُوتُ، وَالْكُلُّ بَاطِلٌ إِلَّا الأُولَى،

---

* **قوله: السبر**: هذا هو الطريق الثاني من الطرق الاجتهادية الاستنباطية التي نثبت بها صحة كون الوصف علة وهو السبر والتقسيم.

المراد بالتقسيم: أن نجمع جميع الأوصاف التي علل بها الحكم.

والسبر: أن نلغي جميع تلك الأوصاف ونبين عدم صحة كونها علة إلا وصفاً واحداً فيكون ذلك الوصف هو علة الحكم. مثل ما سبق في تنقيح المناط، قلنا هناك في تنقيح المناط: أن يكون هناك أوصاف كثيرة فيلغيها المجتهد إلا أوصافاً محددة تكون هي العلة.

ما الفرق بين السبر والتقسيم وتنقيح المناط؟

في تنقيح المناط تكون الأوصاف مذكورة في النص، كما في حديث الأعرابي.

بينما في السبر والتقسيم يأتينا حكم ليس معه أي وصف، فيأتي المجتهد ويجتهد في التعرف على الأوصاف الموجودة في الأصل، ثم يقوم بإلغائها وبيان عدم تأثيرها إلا وصفاً واحداً.

إذن عندنا شروط لصحة السبر والتقسيم:

الشرط الأول: أن يكون الحكم قد ثبت بطريق التعليل، فإن كان الحكم ثبت تعبداً لا علة له فلا يصح أن نعمل السبر والتقسيم لمعرفة علته، إذ إن الحكم ثبت تعبداً، والأصل في الأحكام الشرعية أن تكون معللة وبالتالي نعلم خطأ من ألغى طريق السبر والتقسيم، فإنه قد خالف في ذلك بعض العلماء، وقالوا: إن السبر والتقسيم لا يفيدنا، لأنه قد يكون الحكم تعبدياً، ومن ثم لا تسبر ولا تقسم.

فَإِنْ لَمْ يُجْمَعْ عَلَى تَعْلِيلِهِ، جَازَ ثُبُوتُهُ تَعَبُّدًا، فَلاَ يُفِيدُ. وَكَذَا إِنْ لَمْ يَكُنْ سَبْرُهُ حَاصِرًا بِمُوَافَقَةِ خَصْمِهِ، أَوْ عَجْزِهِ عَنْ إِظْهَارِ وَصْفٍ زَائِدٍ فَيَجِبُ إِذًا عَلَى خَصْمِهِ تَسْلِيمُ الْحَصْرِ، أَوْ إِبْرَازُ مَا عِنْدَهُ لِيَنْظُرَ فِيهِ، فَيُفْسِدُهُ بِبَيَانِ بَقَاءِ الْحُكْمِ مَعَ حَذْفِهِ، أَوْ بِبَيَانِ طَرْدِيَّتِهِ، أَيْ: عَدَمُ الْتِفَاتِ الشَّرْعِ إِلَيْهِ فِي مَعْهُودِ تَصَرُّفِهِ،

الشرط الثاني: أن يكون التقسيم حاصراً، بأن أجمع جميع الأوصاف، فإن بقي بعض الأوصاف لم نستدل بالسبر والتقسيم.

الشرط الثالث: أن ألغي جميع الأوصاف إلا وصفاً واحداً فيكون هو العلة. مثل المؤلف لذلك بقول النبي ﷺ: «البر بالبر ربا». هنا حكم ليس معه أوصاف، فنأتي ونبحث عن الأوصاف التي يمكن أن يعلل بها هذا الحكم فنقول: الكيل، الطعم، الادخار، القوت...إلخ، هذا يسمى تقسيماً، وهو جمع الأوصاف، ثم بعد ذلك أبطالها فأقول: لا يصح أن يكون الطعم، لأن وصف الطعم وصف طردي،أو لأن عندنا أشياء مطعومة ومع ذلك لا يجري فيها الربا، وهكذا في القوت وبقية الأوصاف فأقوم ببيان عدم صحة التعليل بها فلا يبقى إلا الوصف الأول فيكون هو العلة.

قال المؤلف: فإن لم يجمع على أن الحكم معلل وجاز أن يكون ثبوت الحكم تعبداً، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يصح لنا أن نستعمل السبر والتقسيم؛ لاحتمال أن يكون الحكم تعبدياً، وهكذا إذ لم يكن سبر المتكلم والمجتهد حاصراً لجميع الأوصاف فإنه حينئذ لا يصح لنا أن نستدل بالسبر والتقسيم على صحة العلة.

كيف يكون تقسيمه حاصراً لجميع الأوصاف؟

يكون بطرق:

وَلَا يَفْسُدُ الْوَصْفُ بِالنَّقْضِ لِجَوَازِ كَوْنِهِ جُزْءَ عِلَّةٍ أَوْ شَرْطِهَا، فَلاَ يَسْتَقِلُّ بِالْحُكْمِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ اسْتِقْلالِهِ صِحَّةُ عِلَّةِ الْمُسْتَدِلِّ بِدُونِهِ، وَلَا بِقَوْلِهِ: لَمْ أَعْثُرْ بَعْدَ الْبَحْثِ عَلَى مُنَاسَبَةِ الْوَصْفِ، فَيُلْغَى، إِذْ يُعَارِضُهُ الْخَصْمُ بِمِثْلِهِ فِي وَصْفِهِ،

الأول: بموافقة خصمه فيقول: سلمت لك أنك ذكرت جميع الأوصاف.

الثاني: بعجز الخصم عن إظهار وصف زائد، فيقول المستدل: أنا أظهرت لك أربعة، لو كان عندك أوصاف غيرها فأظهرها لي، فيقول: عجزت عن إظهارها فيجب على خصمه أن يسلم أن هذا التقسيم حاصر ولا يوجد أوصاف أخرى، أو يجب عليك إبراز الأوصاف الأخرى التي عندك، من أجل أن يقوم المستدل بالنظر في هذه الأوصاف، هل هي أوصاف صحيحة يمكن ربط الحكم بها أو أوصاف غير مؤثرة.

والسبر أن يفسد جميع الأوصاف إلا وصفاً واحداً، وإفساد الأوصاف يكون بطرق:

الطريق الأول: بيان أن الحكم قد وجد في محل وهذا الوصف لم يوجد معه، مما يدل على أن هذا الوصف ليس علة، مثال ذلك قال: البطيخ مطعوم ومع ذلك لا يجري فيه الربا، فدل ذلك على أن الطعم ليس علة.

الطريق الثاني: بيان طرديته فيقول: هذا الوصف وصف طردي لا يلتفت إليه الشارع، ككونه طويلاً أو كون حباته قصيرة، نقول: هذا وصف طردي لا يلتفت الشارع إليه.

وليس من طرق إلغاء الأوصاف النقض فإننا لا يصح أن نلغي الوصف ببيان أن هناك محلاً وجد فيه الوصف ولم يوجد فيه الحكم، فهذا يسمى نقضاً، لكن النقض لابد أن يلتفت فيه إلى أنه ليس طريقاً إلى إلغاء الوصف على جميع

وَإِذَا اتَّفَقَ خَصْمَانِ عَلَى فَسَادِ عِلَّةِ مَنْ عَدَاهُمَا، فَإِفْسَادُ أَحَدِهِمَا عِلَّةَ الْآخَرِ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ عِلَّتِهِ عِنْدَ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَالصَّحِيحُ خِلَافُهُ، إِذِ اتِّفَاقُهُمَا لَا يَقْتَضِي فَسَادَ عِلَّةِ غَيْرِهِمَا، وَكُلٌّ مِنْهُمَا يَعْتَقِدُ فَسَادَ عِلَّةِ غَيْرِهِ مِنْ حَاضِرٍ وَغَائِبٍ، فَيَسْتَوِيَانِ، فَطَرِيقُ التَّصْحِيحِ مَا سَبَقَ.

الوجوه لأنني إذا عللت الحكم الشرعي بأوصاف مركبة، فإنه قد يوجد أحد تلك الأوصاف ولا يوجد الحكم، لكون الوصف جزء العلة، فلا يكون هذا طريقاً لإلغاء الوصف. ومثال ذلك: القصاص، علته قتل عمد عدوان، فلما أقول: قتل السياف للقاتل هذا قتل، ومع ذلك لم يوجد الحكم وهو القصاص، فنقول: هنا لا يصح النقض، لأن هذه العلة مركبة، وبالتالي لا يصح أن تفسد العلة المركبة بنقض وارد على بعض أجزائها، ولا يلزم من عدم وجود الحكم وهو القصاص بالقتل العمد صحة علة المستدل الآخر لفقد وصف آخر من أجزاء العلة وهو العدوان.

لو قال: أنا بحثت عن مناسبة لهذا الوصف ومع ذلك لم يوجد هذا الوصف، فنقول: هذا طريق لا يصح لإلغاء تأثير الوصف في الحكم.

لو قال: الكيل، ليس هناك مناسبة بينه وبين الربا لأنني بحثت عن المناسبة فلم أجد وحينئذ يجب أن نلغيه، نقول: سيأتيك خصم آخر ويقول: وصفك وهو الطعم لم أجد بينه وبين الربا مناسبة، ونقول لصاحب القوت: وصفك غير مناسب حسب بحثي، فتكون دعوى بدون بينات.

لكن لو كان علة الربا فيها ثلاثة أقوال، حيث إن أحد الخصمين يقول: العلة الطعم، والآخر يقول: العلة الكيل، والثالث يقول: العلة القوت، فاتفقت أنا وأحد الخصمين على أن العلة إما الطعم وإما القوت، ثم أفسدت

....

علتك وهي الكيل هل يلزم على المناظر أن يقول: بما أنني أفسدت علتك وكنت قبل ذلك قد اتفقت معك على أن العلة أحد الوصفين فيلزمك أن تسلم بأن العلة هي الوصف الذي ذكرته لك.

قال وإذا اتفق الخصمان على فساد علة من عداهما ثم أفسد أحدهما علة الآخر فهل يكون هذا دليلاً على صحة علة الأول؟

قال بعض المتكلمين: نعم، يكون هذا دليلاً على صحة هذا الوصف.

والصحيح: أن هذا لا يكون طريقاً صحيحاً للسبر والتقسيم، لأن هذا يقول: إذا أبطلت علتي يمكن أن تكون علة المالكي صحيحة، اتفقت أنا وإياك على أن العلة الصحيحة إما علتي أو علتك ووافقتني بناء على صحة علتي عندك، ولكن لما تبين أن علتي ليست صحيحة، فيمكن أن تكون علة الشخص الثالث هي العلة الصحيحة.

هذا هو الطريق الثاني من طرق إثبات العلة عن طريق الاستنباط ويبقى معنا الطريق الثالث.

النَّوْعُ الثَّالِثُ الدَّوَرَانُ: وَهُوَ وُجُودُ الْحُكْمِ بِوُجُودِ الْوَصْفِ، وَعَدَمُهُ بِعَدَمِهِ وَخَالَفَ قَوْمٌ.

لَنَا: يُوجِبُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ فَيُتَّبَعُ.

قَالُوا: الْوُجُودُ لِلْوُجُودِ طَرْدٌ مَحْضٌ غَيْرُ مُؤَثِّرٍ، وَالْعَكْسُ لَا يُعْتَبَرُ هُنَا، ثُمَّ الْمَدَارُ قَدْ يَكُونُ لَازِمًا لِلْعِلَّةِ، أَوْ جُزْءًا فَتَعْيِينُهُ لِلْعَلِيَّةِ تَحَكُّمٌ.

قُلْنَا: عَدَمُ تَأْثِيرِهِمَا مُنْفَرِدَيْنِ لَا يَمْنَعُ تَأْثِيرَهُمَا مُجْتَمِعَيْنِ، ثُمَّ الْعَكْسُ وَإِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ، وَلَكِنْ مَا أَفَادَهُ مِنَ الظَّنِّ مُتَّبَعٌ، وَاحْتِمَالُ مَا ذَكَرْتُمْ لَا يَنْفِي إِفَادَةَ الظَّنِّ، وَهُوَ مَنَاطُ التَّمَسُّكِ، وَصَحَّحَ الْقَاضِي، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ التَّمَسُّكَ بِشَهَادَةِ الْأُصُولِ الْمُفِيدَةِ لِلطَّرْدِ وَالْعَكْسِ، نَحْوَ: مَنْ صَحَّ طَلَاقُهُ، صَحَّ ظِهَارُهُ، وَمَنَعَ ذَلِكَ آخَرُونَ، الله تَعَالَى أَعْلَمُ.

---

* **قوله: الدوران:** هذا هو النوع الثالث من طرق إثبات كون الوصف علة.

وتقدم معنا من الطرق الاستنباطية: طريق المناسبة وطريق السبر والتقسيم.

والمراد بالدوران، هو أن نجد حكماً يقترن بوصف كلما وجد أحدهما وجد الآخر وكلما انتفى أحدهما انتفى الآخر، فهل يدل هذا على أن هذا الوصف علة للحكم؟ مثال ذلك لو قدرنا أن الشارع حرم الخمر ولم يذكر المعنى الذي من أجله حرم الخمر، ثم بعد ذلك وجدنا أنا الشارع يبيح العصير قبل إسكاره، فلما أسكر وأصبح خمراً حرمه ومنعه، فلما تحول وأصبح خلاً وزال منه وصف الإسكار أباحه، فوجدنا أن التحريم مرتبط بوصف الإسكار وجوداً وعدماً، فإذا كان الأمر كذلك أخذنا من هذا أن وصف الإسكار لتحريم هذا المشروب، فهذا يسمى دوراناً.

....
....

هل الدوران طريق صحيح للتعليل أو لا؟

قال الجمهور: نعم، هو دليل صحيح يثبت كون الوصف علة قالوا: لأنه يفيد معنى العلية، ولذلك تجد الناس يستعملونه في سائر حياتهم فالأطباء يستدلون على تأثير الدواء في المرض بواسطة الدوران، فعندما يجدون أن الشفاء يحصل مع تناول دواء، ولا يحصل بعدم تناوله يستفيدون أن هذا الدواء مؤثر في ذلك الداء.

والقول الثاني: أن الدوران ليس طريقاً صحيحاً للتعليل، واستدلوا بأدلة منها:

الدليل الأول: أن الدوران مركب من الطرد والعكس والطرد ليس طريقاً صحيحاً للتعليل والعكس كذلك، فلا يكون الدوران المركب منهما طريقاً صحيحاً للتعليل.

وأجيب بأن عدم تأثير الطرد والعكس وحدهما لا يدل على عدم تأثيرهما عند اجتماعهما.

الدليل الثاني: أن الحكم قد يدور مع الوصف لكون الوصف جزء العلة فلا يصح التحكم بجعله جميع العلة.

وأجيب بأن جزء العلة لا يدور مع الحكم لأن جزء العلة قد يوجد ولا يوجد الحكم فانتفى أحد جزئي الدوران.

مسألة: هل شهادة الأصول طريق صحيح لمعرفة العلة؟ أو لإثبات كون الوصف علة؟

وشهادة الأصول أن يكون هناك مسائل شرعية كثيرة تربط بين حكمين في محلين مما يدل على ارتباط الحكمين في جميع المسائل، ويكون ثبوت المعنى في

خَاتِمَةٌ:

اطِّرَادُ الْعِلَّةِ لَا يُفِيدُ صِحَّتَهَا، إِذْ سَلَامَتُهَا عَنِ النَّقْضِ لَا يَنْفِي بُطْلَانَهَا بِمُفْسِدٍ آخَرَ؛ وَلِأَنَّ صِحَّتَهَا بِدَلِيلِ الصِّحَّةِ لَا بِانْتِفَاءِ الْمُفْسِدِ، كَثُبُوتِ الْحُكْمِ بِوُجُودِ الْمُقْتَضِي، لَا بِانْتِفَاءِ الْمَانِعِ، وَالْعَدَالَةُ بِحُصُولِ الْمُعَدِّلِ، لَا بِانْتِفَاءِ الْجَارِحِ، وَقَوْلُ الْقَائِلِ: لَا دَلِيلَ عَلَى فَسَادِهَا فَتَصِحُّ، مُعَارَضٌ بِأَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى صِحَّتِهَا فَتَفْسُدُ.

وَإِذَا لَزِمَ مِنْ مَصْلَحَةِ الْوَصْفِ مَفْسَدَةٌ مُسَاوِيَةٌ، أَوْ رَاجِحَةٌ، أَلْغَاهَا قَوْمٌ إِذِ الْمُنَاسِبُ مَا تَلَقَّتْهُ الْعُقُولُ السَّلِيمَةُ بِالْقَبُولِ، وَهَذَا لَيْسَ كَذَلِكَ، إِذْ لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الْعُقَلَاءِ الْمُحَافَظَةُ عَلَى تَحْصِيلِ دِينَارٍ مَعَ خَسَارَةِ مِثْلِهِ، أَوْ مِثْلَيْهِ، وَأَثْبَتَهُ قَوْمٌ، إِذِ الْمَصْلَحَةُ مِنْ مُتَضَمَّنَاتِ الْوَصْفِ، وَالْمَفْسَدَةُ مِنْ لَوَازِمِهِ، فَيُعْتَبَرَانِ، لِاخْتِلَافِ الْجِهَةِ كَالصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ، ....

إحدى المسألتين دالاً على ثبوته في المسألة الأخرى فيكون الوصف في المسألة الأولى علة ثبوت الحكم في المسألة الثانية .

* **قوله: اطراد العلة لا يفيد صحتها:** المراد بهذه المسألة هل من طرق إثبات كون الوصف علة الطرد؟ والمراد بالطرد أنه كلما وجد الوصف وجد الحكم.

والصواب أن الطرد وحده ليس طريقاً صحيحاً لإثبات علية الوصف للأدلة الآتية:

أولاً: أن الوصف المطرد وإن سلم من أحد قوادح العلة وهو النقض إلا أن هذا لا يدل على سلامته من بقية القوادح، والنقد إيراد محل آخر وجد فيه الوصف ولم يوجد الحكم .

ثانياً: أن إثبات كون الوصف علة لا بد له من دليل، وانتفاء مفسدات

إِذْ يَنْتَظِمُ مِنَ الْعَاقِلِ أَنْ يَقُولَ: لِي مَصْلَحَةٌ فِي كَذَا، لَكِنْ يَصُدُّنِي عَنْهُ مَا فِيهِ مِنْ ضَرَرِ كَذَا، وَقَدْ قَالَ الله تَعَالَى: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة:٢١٩] فَأَثْبَتَ النَّفْعَ مَعَ تَضَمُّنِهِ لِلإِثْمِ.

التعليل ليس بدليل فلا نكتفي بانتفاء جميع المفسدات لإثبات كون الوصف علة بل لا بد من إقامة الدليل على التعليل؛ فمثلاً عدالة الشخص لا تثبت بانتفاء أدلة فسقه بل لا بد من أدلة عدالته بالمزكيين ونحوهم.

مسألة: إذا كان الوصف فيه مصلحة ومفسدة وكانت المفسدة مساوية للمصلحة أو أرجح فهل يستفاد من ذلك أن المصلحة تنتفي بذلك؟

اختلف العلماء على قولين:

القول الأول: أن المصلحة تنتفي بوجود المفسدة الغالبة، لأن العقول السليمة لا تتلقى هذا المعنى بالقبول، والمصالح تتلقاها العقول بالقبول، فالعاقل لا يقدم على تجارة يستفيد منها ألفاً ويخسر ألفين.

القول الثاني: أن المصلحة لا تنتفي بوجود المفسدة الغالبة، إذ هي مصلحة موجودة فلا يمكن القول بانتفاء ما هو موجود، ولا يمتنع أن يقول القائل لي مصلحة في العمل الفلاني لكنني لن أقدم عليه لأن مفسدته أكبر.

وَقِيَاسُ الشَّبَهِ: قِيلَ: إِلْحَاقُ الْفَرْعِ الْمُتَرَدِّدِ بَيْنَ أَصْلَيْنِ بِمَا هُوَ أَشْبَهُ مِنْهُمَا، كَالْعَبْدِ الْمُتَرَدِّدِ بَيْنَ الْحُرِّ وَالْبَهِيمَةِ، وَالْمَذْيِ الْمُتَرَدِّدِ بَيْنَ الْبَوْلِ وَالْمَنِيِّ.

ذكر المؤلف هنا كلمة: الشبه، وكلمة الشبه يستعملها علماء الأصول في مواطن متعددة لكل منها معنى مستقل، لذلك إذا مرت بالإنسان هذه الكلمة سواء في كتب الأصول أوفي غيرها من الكتب فلابد أن يتنبه إلى أن هذه الكلمة تستعمل باستعمالات متعددة، من أنواع هذه الاستعمالات:

النوع الأول: أن يراد بقياس الشبه إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما هو أكثر شبهاً به منهما،مثال ذلك: يكون عندنا مسألة جديدة ونتردد هل هي ملحقة بالأصل الأول أو بالأصل الثاني فيكون هناك أوجه شبه بالأصل الأول وهناك أوجه شبه بالأصل الثاني، فنعمل الفكر فنقوم بإلحاق هذا الفرع الجديد بما هو أكثر شبهاً به مثال هذا عندنا الخيل هل هي مثل الإبل ومن ثم يجوز أكلها؟ أوهي مثل الحمير ومن ثم لا يجوز أكلها؟

موطن خلاف بين الفقهاء فقام طائفة من أهل العلم وألحقوها بالجمل قالوا: لأنها تشبهها في مواطن متعددة منها الركوب أو أنها يسافر بها فنلحقها بالجمل ومن ثم يجوز أكل الخيل.

وقال آخرون: نلحقها بالحمار وهو مذهب الإمام أبي حنيفة، قالوا: لأن الإبل يتنقل بها للمسافات البعيدة ولأن ركوب الخيل يماثل ركوب الحمير ولا يماثل ركوب البغل وهكذا.

فالمقصود عندنا فرع جديد هو الخيل متردد بين أصلين هما البعير والحمار فنقوم بإلحاق هذا الأصل الجديد بأكثر الأصلين شبهاً به.

مثال آخر: المذي وهو السائل الذي يخرج بدون شهوه وبدون دفق، هذا

....

السائل يتردد بين البول وبين المني، ومن ثم يقع الخلاف هل هو طاهر أو لا؟

إن قلنا: هو كالمني، فهو طاهر.

وان قلنا: كالبول، فهو نجس.

هل يوجب الاغتسال؟

إن قلنا: مثل المني، نقول: أوجب الاغتسال.

وإن قلنا: هو كالبول، نقول: لم يوجب.

هل يفسد به الصوم؟ هل يؤثر على حج الإنسان؟ كل هذه المسائل مترددة بتردده بين البول والمني، إذن هذا يسمى قياس الشبه.

النوع الثاني: قياس الشبه المبنى على الوصف الشبهي، والوصف الشبهي يراد به وصف غير مناسب للحكم لكنه مشتمل على المناسبة.

مثال هذا:لو قال قائل: اختلف الفقهاء في الخل هل يجوز الوضوء به أو لا؟

قال الجمهور: لا يجوز الوضوء بالخل، وقال أبو حنيفة:يجوز الوضوء به، قال: أقيسه على الماء. فاعترض الجمهور وقالوا: الخل مائع لا تجري فيه السفن ولا يبني عليه القناطر ومن ثم ينبغي إلحاقه بالزيت، ومن ثم لا يجوز الوضوء به؛ إذن الأصل: الزيت أو السمن،الفرع: الخل، الحكم: لا يجوز الوضوء به، العلة: مائع لا تجري فيه السفن ولا تبني عليه القناطر.

فنقول:عدم جريان السفن وبناء القناطر لا مدخل له في الوضوء ولا مناسبة بينهما فهذا وصف شبهي لأنه غير مناسب وغير مشتمل على المناسبة.

....

يقابل الوصف الشبهي الوصف المناسب وهو الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة.

مثال هذا القتل العمد العدوان علة للقصاص فيه مناسبة وحكمة ومعنى يتناسب مع حكم القصاص وهو حفظ الدماء، فهنا وصف وهو القتل العمد العدوان مناسب لتشريع الحكم وهو وجوب القصاص. فهذا وصف مناسب.

بعض أهل العلم يقول: الأوصاف المناسبة إذا بني القياس عليها سمي: قياس علة، والأوصاف غير المناسبة أوصاف طردية غير مؤثره فلا يجوز بناء القياس عليها.

كما يوجد عندنا أوصاف غير مناسبة لكنها غير مشتملة على المناسبة لكنها غير مناسبة أو ملازمه لها.

مثال هذا: الخمر حرام بنص كتاب الله، العلة: الإسكار وهذه علة مناسبة لتشريع التحريم، إذا قسنا على الخمر النبيذ يكون قياس علة لأننا جمعنا بينهما بواسطة الوصف المناسب، فإذا جمعنا بينهما بوصف طردي كما لو قلنا: الخمر توضع في زجاج، هذا وصف طردي غير مناسب لتشريع الحكم، ومن ثم لا يصح القياس بواسطته؛ لكن لو كان عندنا وصف ملازم للوصف المناسب أو أثر من الآثار، مثال ذلك: لو جمع بين الأصل والفرع لكونه يوجد فيه طعم الخمر، قال: النبيذ يقاس على الخمر بجامع وجود طعم الخمر في النبيذ فهنا الجمع ليس بواسطة الوصف المناسب الذي هو الإسكار وليس فيه وصف طردي غير مؤثر وإنما هو جمع بواسطة وصف مستلزم للوصف المناسب وهو طعم المسكر فهذا يسميه بعضهم قياس الشبه.

وَقِيلَ: الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ بِوَصْفٍ يُوهِمُ اشْتِمَالَهُ عَلَى حِكْمَةٍ مَا مِنْ جَلْبِ مَصْلَحَةٍ أَوْ دَفْعِ مَفْسَدَةٍ، إِذِ الْوَصْفُ إِمَّا مُنَاسِبٌ مُعْتَبَرٌ كَشِدَّةِ الْخَمْرِ، أَوْ لَا، كَلَوْنِهَا وَطَعْمِهَا، أَوْ مَا ظُنَّ مَظِنَّةً لِلْمَصْلَحَةِ وَاعْتَبَرَهُ الشَّارِعُ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ، كَإِلْحَاقِ مَسْحِ الرَّأْسِ بِمَسْحِ الْخُفِّ فِي نَفْيِ التَّكْرَارِ، لِكَوْنِهِ مَمْسُوحًا تَارَةً، وَبِبَاقِي أَعْضَاءِ الْوُضُوءِ فِي إِثْبَاتِهِ لِكَوْنِهِ أَصْلاً فِي الطَّهَارَةِ أُخْرَى.

فَالْأَوَّلُ: قِيَاسُ الْعِلَّةِ، وَكَذَلِكَ اتِّبَاعُ كُلِّ وَصْفٍ ظَهَرَ كَوْنُهُ مَنَاطًا لِلْحُكْمِ.

وَالثَّانِي: طَرْدِيٌّ بَاطِلٌ.

وَالثَّالِثُ: الشَّبَهُ، وَفِي صِحَّةِ التَّمَسُّكِ بِهِ قَوْلَانِ لِأَحْمَدَ وَالشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وَالْأَظْهَرُ: نَعَمْ لِإِثَارَتِهِ الظَّنَّ، خِلَافًا لِلْقَاضِي.

إذن قياس الشبه على الاصطلاح الثاني: القياس المبني على وصف ملازم للوصف المناسب، أو بعبارة أخرى مثل التي عبر بها المؤلف في قوله: **الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة ما من جلب مصلحة أو دفع مفسدة.**

ثم قسم المؤلف الأوصاف إلى ثلاثة أقسام:

الأول: وصف مناسب ولابد أن يكون معتبراً.

الثاني: وصف غير مناسب ولا مستلزم المناسبة فهذا وصف طردي غير معتبر.

الثالث: وصف يظن اشتماله على مظنة المصلحة المناسبة، مثل المؤلف له بمسألة مسح الرأس، كم يمسح الرأس من مرة ؟ اختلف العلماء في ذلك،قال الجمهور: يمسح الرأس مرة واحدة.

وقال الشافعية: يمسح ثلاث مرات.

وَالِاعْتِبَارُ بِالشَّبَهِ حُكْمًا لَا حَقِيقَةً خِلَافًا لِابْنِ عُلَيَّةَ.
وَقِيلَ: بِمَا يُظَنُّ أَنَّهُ مَنَاطٌ لِلْحُكْمِ.

واستدل الجمهور على كونه مرة واحدة بقياسه على مسح الخف، قالوا: مسح الخف مرة واحدة، هكذا مسح الرأس. ما العلة؟ قالوا: كونه مسحاً.

وكونه مسحاً ليس هذا وصفاً مناسباً للحكم وإنما يشتمل على مظنة الحكم.

ذكر المؤلف في صحة التمسك بالشبه أن هذا الاصطلاح الثاني الآخر ذكر فيه قولين، واختار أنه يصح التمسك بقياس الشبه الذي هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على مظنة العلة.

واختار المؤلف جواز ذلك، وعلل له بأنه يثير الظن، قال: والمراد بالشبهية هنا الشبهية في الأحكام أما الشبهية في الصورة الخارجية فهذا لا يلتفت إليه، لأن الأحكام هي التي يلتفت إليها شرعاً، وأما الشبه في الصورة فإنه لا يناط به حكم.

وَقِيَاسُ الدَّلَالَةِ: الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ بِدَلِيلِ الْعِلَّةِ، إِذِ اشْتِرَاكُهُمَا فِيهِ يُفِيدُ اشْتِرَاكَهُمَا فِي الْعِلَّةِ، فَيَشْتَرِكَانِ فِي الْحُكْمِ نَحْوَ: جَازَ تَزْوِيجُهَا سَاكِتَةً، فَجَازَ سَاخِطَةً كَالصَّغِيرَةِ، إِذْ جَوَازُ تَزْوِيجِهَا سَاكِتَةً دَلِيلُ عَدَمِ اعْتِبَارِ رِضَاهَا، وَإِلَّا لَاعْتُبِرَ نُطْقُهَا الدَّالُّ عَلَيْهِ، فَيَجُوزُ وَإِنْ سَخِطَتْ لِعَدَمِ اعْتِبَارِ رِضَاهَا. وَنَحْوَ: لَا يُجْبَرُ الْعَبْدُ عَلَى إِبْقَاءِ النِّكَاحِ، فَلَا يُجْبَرُ عَلَى ابْتِدَائِهِ كَالْحُرِّ، فَعَدَمُ إِجْبَارِهِ عَلَى إِبْقَائِهِ دَلِيلُ خُلُوصِ حَقِّهِ فِي النِّكَاحِ، فَلَا يُجْبَرُ عَلَى خَالِصِ حَقِّهِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ.

---

* **قوله: قياس الدلالة:** العلماء اختلفوا في حقيقة قياس الدلالة، فقال بعضهم: قياس الدلالة هو الجمع بين الأصل والفرع بأمر ملازم للعلة خارج عن ماهيتها سواء كان سابقاً أو لاحقاً.

وقال آخرون: قياس الدلالة هو الذي يجمع فيه بين الأصل والفرع بدليل العلة، ودليل العلة لابد أن يكون سابقاً عليها، والمراد بدليل العلة: الأمر الذي دلنا على وجود الوصف الذي اعتبرناه علة.

جاء المؤلف بمثال فقال: **جاز تزويجها ساكتة، فجاز ساخطة كالصغيرة:** الأصل هنا: الصغيرة، الفرع: البكر الكبيرة. الحكم: يجوز تزويجها ساخطة، العلة: يجوز تزويجها حال سكوتها، جواز تزويجها حال سكوتها يقال: هو دليل على أنه لا يلتفت إلى رضاها، لذلك لم يلتفت إلى رأيها، فدل هذا على تزويجها ولو كانت ساخطة، جواز التزويج وهي ساكتة هذا ليس هو العلة المناسبة لتشريع حكم الإجبار في ولاية النكاح كما يقول الجمهور، وإنما هو دال على ذلك الوصف ومن ثم يكون هذا قياس دلالة.

ومثل المؤلف بمثال آخر وهو مسألة إجبار المملوكة على النكاح، إذا كان

....

المملوك متزوجاً فإنه يجوز للمملوك أن يطلق زوجته وإن لم يرض السيد، فالعبد لا يجبر على بقاء النكاح، فقاسوا عليه مسألة أخرى وقع الخلاف فيها وهي هل يجوز للسيد أن يجبر مملوكه على التزويج؟

هناك قولان للفقهاء استدل المؤلف على القول القائل بعدم جواز إجبار المملوك، فقال: لا يجبر العبد على إبقاء النكاح فلا يجبر على ابتدائه كالحر. الأصل: الحر، الفرع: المملوك، الحكم: لا يجبر على ابتداء النكاح، العلة:أنه لا يجبر على إبقاء النكاح؛ فإبقاء النكاح وعدم جواز الإجبار على الطلاق ليس هو العلة، وإنما هو دليل على العلة التي هي أن النكاح والطلاق بيد الزوج الذي هو هنا مملوك.

تَنْبِيهٌ:

حَيْثُ الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ أَمَارَةٌ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ وَصْفًا عَارِضًا، كَالشِّدَّةِ فِي الْخَمْرِ، وَلَازِمًا؛ كَالنَّقْدِيَّةِ وَالصِّغَرِ، وَفِعْلاً؛ كَالْقَتْلِ وَالسَّرِقَةِ،...............

تكلم المؤلف هنا عن العلل وأقسامها وأوصافها.

درسنا فيما سبق الخلاف في حقيقة العلة، هل هي أمارة، أو مؤثرة بنفسها، أو مؤثره بجعل الله لها؟

على ثلاثة أقوال، وقلنا:أن أهل السنة يقولون: العلة مؤثره بجعل الله، والأشاعرة يقولون: العلة الشرعية مجرد أمارة غير مؤثرة، والمعتزلة يقولون: مؤثرة بنفسها، فكلمة المؤلف هنا سائرة على طريقة الأشاعرة.

قال: العلة يجوز أن تكون وصفاً عارضاً مثل الإسكار في الخمر، فإن الإسكار هذا وصف يأتي ويزول، فهذا وصف عارض وليس وصفاً لازماً، لكن الحرية هذا وصف لازم ويجوز أن يكون وصف الحرية هو علة الحكم .

وقد يكون وصف عارض يأتي ويزول مثل وصف الإسكار في الخمر، ووقع بينهم خلاف في الأوصاف العارضة والجمهور على جواز التعليل بها.

كذلك يجوز أن يكون الوصف المعلل به وصفاً لازماً، ما معنى وصف لازم؟ أن يبقى في محل الحكم ولا يتعداه هذا معنى قولنا: وصف لازم فالأوصاف اللازمة يجوز أن تكون كذلك أوصافاً معللاً بها، مثل النقدية في الذهب والفضة.

كذلك يجوز أن تكون العلة فعلاً أو مصدراً أو قولاً، ومثال ذلك أننا نقول:السرقة علة للقطع، السرقة هذا فعل.

وَحُكْمًا شَرْعِيًّا نَحْوَ: تَحْرُمُ الْخَمْرُ، فَلاَ يَصِحُّ بَيْعُهَا؛ كَالْمَيْتَةِ، وَمُفْرَدًا وَمُرَكَّبًا وَمُنَاسِبًا وَغَيْرَ مُنَاسِبٍ وَوُجُودِيًّا وَعَدَمِيًّا، وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ فِي غَيْرِ مَحَلِّ حُكْمِهَا، كَتَحْرِيمِ نِكَاحِ الْأَمَةِ لِعِلَّةِ رِقِّ الْوَلَدِ.

ويجوز أن تكون العلة حكماً شرعياً، **مثل قولك**: يحرم بيعه فيحرم رهنه، الحكم: يحرم رهنه، العلة: يحرم بيعه، هنا جعلنا الحكم الشرعي علة للقياس.

وقد تكون العلة وصفاً مفرداً مستقلاً مثل القتل.

وقد تكون وصفاً مركباً، مثل القصاص الذي علته قتل عمد عدوان.

وقد تكون وصفاً مناسباً لتشريع الحكم مثل الإسكار علة للتحريم.

وقد يكون وصفاً غير مناسب.

وقد يكون الوصف المعلل به وصفاً وجودياً، مثل القتل.

وقد يكون وصفاً عدمياً كما لو قلت: ليس بحافظ للفاتحة فلا يكون إماماً.

ويجوز أن تكون العلة في محل الحكم.

كما يجوز أن تكون العلة في غير محل الحكم مثال ذلك: لا يجوز للإنسان أن ينكح أمةً مملوكةً والدليل؟ قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥] فدل هذا على جواز زواج المسلم بالأمة لكن في حالة إذا لم يجد مالاً، لماذا منع الشرع زواج الرجل من الأمة المملوكة؟ لأن الأمة المملوكة إذا أتت بولد فإنه يكون مملوكاً لسيد الأمة، وهذا هو المعنى، إذن محل الحكم هو: الأمة، العلة: رق الولد، والعلة أمر مستقل في غير محل الحكم.

وَلَا تَنْحَصِرُ أَجْزَاؤُهَا فِي سَبْعَةِ أَوْصَافٍ، خِلاَفًا لِقَوْمٍ، الله أَعْلَمُ.

قال: ولا تنحصر أجزاؤها بسبعة أوصاف: فقد تتعدد أجزاء العلة وقد تصل إلى عشرة أوصاف إذ ليس هناك مانع مادام قد قام دليل على أن كل واحد من هذه الأوصاف دليل على أنها جزء من العلة فليثبت أن الجميع علة.

مثال علة مركبة من سبعة أوصاف: مثلاً لو قال في علة القطع للسرقة: سرقة مال، من نصاب، من حرز، من بالغ عاقل، غير مكره، ليس لدية شبهة، إذن هذه سبعة أوصاف.

وبعض الفقهاء يقول أنا آخذ بالوصف الذي يكون فيه تأثير على الحكم أما الشروط والموانع فأنني لا أذكرها هنا.

وَيَجْرِي الْقِيَاسُ فِي الْأَسْبَابِ وَالْكَفَّارَاتِ وَالْحُدُودِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ خِلَافًا لِلْحَنَفِيَّةِ

لَنَا: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ ﷺ عَلَى الْقِيَاسِ مِنْ غَيْرِ تَفْصِيلٍ، وَلِأَنَّهُمْ قَالُوا فِي السَّكْرَانِ: إِذَا سَكِرَ هَذَى، وَإِذَا هَذَى افْتَرَى، فَيُحَدُّ حَدَّ الْمُفْتَرِي؛ وَهُوَ قِيَاسٌ سَبَبِيٌّ، وَلِأَنَّ مَنْعَ الْقِيَاسِ إِنْ كَانَ مَعَ فَهْمِ الْمَعْنَى، فَتَحَكُّمٌ وَتَشَهٍّ، وَإِلَّا فَوِفَاقٌ، وَلِأَنَّهُ مُفِيدٌ لِلظَّنِّ، وَهُوَ مُتَّبَعٌ شَرْعًا.

هذه المسألة في حجية القياس، هل القياس حجة في الأسباب؟ وهل القياس حجة في الكفارات؟ وهل القياس حجة في الحدود أو لا؟

مثال القياس في الأسباب: أن نقيس اللواط على الزنا في إثبات حد الزنا، هنا اللواط والزنا أسباب، قسنا من أجل أن نثبت أن الوصف الثاني سبب لتشريع الحكم، هذا معنى القياس بالأسباب.

أما القياس في الكفارات فبأن يكون في أحد الكفارات خصلة لم تذكر في الأخرى، فهل يصح قياس بعضها على بعض أو لا؟

أما القياس في الحدود: فهل يصح لنا أن نثبت قياساً في الحد كما قسنا مثلاً سرقة الأموال من الحسابات البنكية على سرقة الأموال النقدية.

الجمهور قالوا: نجري القياس في هذه الأشياء، والقياس حجة يجب العمل به في هذه الأشياء واستدلوا بأدلة على ذلك:

الدليل الأول: إجماع الصحابة على حجية القياس ولم يفرقوا فيه بين باب وغيره.

الدليل الثاني: أن الصحابة قاسوا حد الشرب على حد القذف، قالوا: فهذا إجماع سكوتي،فهنا قياس في حد وقياس في سبب،لأن السكر موجب لحد

قَالُوا: الْكَفَّارَاتُ وَالْحُدُودُ شَرْعًا لِلزَّجْرِ وَتَكْفِيرِ الْمَأْثَمِ، وَالْقَدْرُ الْحَاصِلُ بِهِ ذَلِكَ غَيْرُ مَعْلُومٍ، وَالْحَدُّ يُدْرَأُ بِالشُّبْهَةِ، وَالْقِيَاسُ شُبْهَةٌ لِظَنِّيَّتِهِ.

الخمر، والقذف موجب.

الدليل الثالث: أنه إذا كان المعنى مفهوماً في الأصل وعرفنا العلة ووجدناها في الفرع فلماذا لا نعمل القياس في مثل هذه الأحوال، مع أن أدلة الشريعة قد جاءت بأدلة حجيته.

الدليل الرابع: قالوا: القياس في هذه الأمور التي هي الحدود والكفارات والأسباب يفيدنا غالب الظن أن الحكم موجود فيها، قالوا: والعمل بغالب الظن معقول ومتبع للشريعة.

القول الثاني في المسألة: أنه لا يجوز لنا إجراء القياس في الحدود والكافرات والأسباب؛ واستدلوا على ذلك بأمور:

الأمر الأول: أن الكفارات والحدود شرعت للزجر وتكفير المأثم، وهذا لا يحصل إلا إذا كانت هذه الكفارات والحدود معروفة السبب ويعلم المقدار الذي تحصل به حكمة الحد، وهذا أمر غير معلوم.

قالوا: الحدود والكفارات شرعت للزجر وتكفير المأثم، والزجر وتكفير المأثم غير محدود المعاني ومن ثم لا يجوز تحديده بدون دليل نصي.

أجيب عن هذا الدليل بأن القياس إنما نثبت فيه الحكم بناء على مماثلته لحكم مذكور في دليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع.

وأجيب عن هذا بجواب آخر بأننا لا نتبع إلا ما يغلب فيه الظن بمعرفة المقدار الذي يحصل به مقصود الشارع من الحد أو الكفارة.

وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّا لَا نَقِيسُ إِلَّا حَيْثُ يَحْصُلُ الظَّنُّ فَيُتَّبَعُ.

وَعَنِ الثَّانِي: بِالنَّقْضِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالشَّهَادَةِ وَالظَّوَاهِرِ وَالْعُمُومَاتِ، الله أَعْلَمُ.

الدليل الثاني الذي استدل به الحنفية: أن القياس ظني، وإذا كان كذلك فالقياس فيه شبهة، ولا يصح أن نثبت حداً بناء على شبهة لأن الحدود تدرأ بالشبهات.

وأجيب عن هذا بأن خبر الواحد وظواهر النصوص والعمومات أدلة ظنية ومع ذلك يجب العمل بها وإثبات الحدود بواسطتها فهكذا القياس.

وَالنَّفْيُ ضَرْبَانِ: أَصْلِيٌّ: فَيَجْرِي فِيهِ قِيَاسُ الدَّلَالَةِ، وَهُوَ الِاسْتِدْلَالُ بِانْتِفَاءِ حُكْمِ شَيْءٍ عَلَى انْتِفَائِهِ عَنْ مِثْلِهِ، فَيُؤَكَّدُ بِهِ الِاسْتِصْحَابُ، لَا قِيَاسُ الْعِلَّةِ، إِذْ لَا عِلَّةَ قَبْلَ وُرُودِ السَّمْعِ.

هذا المبحث في مسألة هل يجري في النفي القياس؟ وهل القياس في النفي حجة أو لا؟

اختلف أهل العلم في هذا، وينبغي أن نذكر أن النفي على نوعين:

الأول:نفي أصلي وهو المذكور في الإباحة الأصلية والبراءة الأصلية، فمثل هذا هل يجوز للمجتهدين الذين لا يجدون نصاً في المسألة أن يجتهدوا فينفوا الحكم بناءً على القياس، نحن لم نثبت فيه حكماً جديداً، وإنما كان عندنا حكم ثابت بالاستصحاب فنبقيه، فنقول: إن القياس على نوعين: أحدهما قياس علة ولا يصح أن نستفيد منه نفياً أصلياً لأن قياس العلة يبنى على العلة، وهي وجودية ثبوتية، هكذا قال جمهور العلماء لأن النفي الأصلي يوجد قبل العلة، والمعلول لا يتقدم علته.

النوع الثاني: قياس الدلالة فلا مانع من إثبات النفي الأصلي به،إذ من المعلوم أن الدلالة قد تكون بعد وجود المدلول كما أن الخلق أدلة على الخالق لكن الخلق لم يوجدوا إلا قريب، فالنفي الأصلي قالوا: يجوز أن نجري فيه قياس الدلالة، لأن الدليل والدلالة قد تتأخر عن المدلول، مثال ذلك الدخان يدل على النار، أيهما وجد أو لا؟ وجدت النار، هنا وجد الأصل الذي هو النار ثم بعد ذلك وجد الدليل، ومن ثم لا مانع من إثبات النفي الأصلي بواسطة قياس الدلالة.

أما قياس العلة فلا يصحُ أن نعمله في النفي الأصلي لماذا؟

وَطَارِئٌ: كَبَرَاءَةِ الذِّمَّةِ مِنَ الدَّيْنِ، فَيَجْرِي فِيهِ الْقِيَاسَانِ، لِأَنَّهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ كَالْإِثْبَاتِ، الله سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

قال: لأننا لا يصح أن نستدل بقياس العلة لأن قياس العلة توجد فيه العلة أولاً، ثم يوجد المعلول، ولا يصح وجود العلة قبل وجود المعلول.

والصواب جواز الاستدلال بنوعي القياس قياس الدلالة وقياس العلة على النفي الأصلي، ولا يشترط في العلة تقدمها على المعلول، ولا يمتنع تأخر العلة عن المعلول، فالإسكار علة لتحريم الخمر، ولا يوجد الإسكار إلا بعد الخمر، ولا يتعارض هذا مع القول بتأثير العلل، لأن الحكم مرتب على مصلحة متوقعة قبل وقوعها، كما لا يمتنع أن يثبت الحكم بدليل القياس ودليل النفي الأصلي فيكون من باب توارد دليلين على مدلول واحد.

وقول المؤلف باشتراط تقدم العلة يتنافى مع ما اختاره من كون العلة مجرد أمارة.

النوع الثاني: نفي طارئ، حادث بعد أن لم يكن، مثال ذلك عندنا ذمة مشغولة بدين سابق فبعد ذلك سددنا هذا الدين أصبحت هذه الذمة بريئة وعندها ننفي تعلق شيء من حقوق الخلق بها.

هذا نفي طارئ هل يجري فيه القياس أم لا؟

نقول: الصواب أنه يجري فيه القياس، قياس الدلالة وقياس العلة.

ما الدليل على أن النفي الطارئ يجري فيه القياس؟

قالوا: لأن النفي الطارئ أثبت حكماً شرعياً فأجرينا فيه القياس كما في بقية أنواع المسائل.

الأسئلة الواردة على القياس:

قِيلَ: اثْنَا عَشَرَ:

* قوله: الأسئلة الواردة على القياس: المراد بها الاعتراضات التي يمكن أن نوجهها للاستدلال بالقياس، وأهل العلم يختلفون في ترتيبها فبعضهم يقول: نفصلها، ومن ثم تكون الأسئلة عنده كثيرة، فمثلاً عند ابن النجار الفتوحي[1] في "الكوكب المنير" تجد قرابة خمسة وعشرين سؤالاً موجهة على القياس، دراسة هذه الأسئلة تفيد الإنسان في المحاورة والمناظرة سواء فيما يتعلق بمباحث القياس أو بغيره من المباحث، وبعض الأسئلة ممكن أن يوجه عند الاستدلال بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع أو بغيرها من الأدلة، وهكذا عندنا عدد من الأسئلة يمكن أن توجه للأدلة الأخرى، ولذلك يستفيد الإنسان من هذه المواطن فيما يتعلق بطريقة محادثة الآخرين ومحاورتهم خصوصاً في زماننا هذا الذي انتشرت فيه آلات الاتصال بحيث يتمكن المرء من محاجة الآخرين ومحادثتهم سوء كان في الانترنت، أو في الهاتف، أو في قنوات تلفزيونية، أو في غيرها، ولذلك فإن كون الإنسان يضبط طريقة محاجته من خلال دراسة هذا الباب المتعلق بالمناظرة عند الأصوليين يجعله يستفيد ويفيد كثيراً جداً.

فهذا الباب متعلق بالاعتراضات التي توجه على المستدل بالقياس، إذا استدل المستدل بدليل قياسي فكيف نبطل استدلاله؟

هناك عدة طرق:

---

(1) تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز ابن النجار الفتوحي، فقيه حنبلي محدث أصولي. توفي بمصر سنة ٩٧٢هـ. له مصنفات منها: منتهى الإرادات، و شرح الكوكب المنير، مختصر التحرير. ينظر: شذرات الذهب(٣٩٠/٨) الأعلام(٦/٦).

الْأَوَّلُ: الِاسْتِفْسَارُ، وَيَتَوَجَّهُ عَلَى الْإِجْمَالِ، وَعَلَى الْمُعْتَرِضِ إِثْبَاتُهُ بِبَيَانِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ مَعْنَيَيْنِ فَصَاعِدًا، لَا بَيَانِ التَّسَاوِي لِغَيْرِهِ.

الطريق الأول: الاستفسار: ويراد بالاستفسار طلب المعترض من المستدل تفسير كلامه، مثال هذا: لما جاء بقياس وقال: النبيذ حرام كالخمر لأنه مسكر. قلنا: ما معنى النبيذ؟ أو نقول: قولك: أنه مسكر يحتمل معنيين: الأول: أنه يذهب العقل في الحال، والثاني: أنه من شأنه أن يذهب العقل، وإن لم يكن يذهبه من أول قطرة منه.

إذن هذا هو الاستفسار وهو أول الأسئلة.

قال المؤلف: **ويتوجه على الإجمال**: أي ويتوجه هذا السؤال على اللفظ المجمل الذي لا يعرف معناه الموجود في كلام المستدل، وكذلك يتوجه الاستفسار على اللفظ المحتمل، ولو قال: يتوجه على الإجمال والاحتمال لكان أولى.

ما هو موقف المستدل والمعترض؟

المستدل يأتي بالقياس ثم بعد ذلك يتوجه إليه المعترض بسؤال الاستفسار، فيكون موقف المعترض أحد أمرين:

الأول: إما أن يقول: هذه الكلمة لا أفهمها، وبالتالي يلزم المستدل أن يفسر هذه الكلمة كما لو قال: الهزبر يفرس فلم يجز كالذئب، فقالوا له: ما معنى الهزبر؟ويكون جوابه بتفسير هذه اللفظة وبيان معناها وأن المراد بها الأسد.

الثاني: الاعتراض على اللفظ المحتمل، فيقول: في كلامك كلمة تحتمل معنيين حدد المراد بها؟ مثال هذا قال المستدل: تعتد المرأة من طلاقها ثلاثة قروء. فقال المعترض: ما معنى القروء؟ لأن القرء يحتمل الطهر ويحتمل الحيض.

وَجَوَابُهُ بِمَنْعِ التَّعَدُّدِ أَوْ رُجْحَانِ أَحَدِهِمَا بِأَمْرٍ مَا.

ما هو موقف المعترض في هذه الحال؟

أن يبين أن اللفظ يحتمل معنيين ويقيم الدليل على ذلك، ولا يلزمه .أي المعترض. أن يبين أن هذين المعنيين متساويان.

ننتقل بعد ذلك إلى جواب المستدل إذا اعترض عليه بالاستفسار:

إذا كان اعتراضاً على لفظ مجمل، فحينئذ يقوم بتوضيحه، وبيان المراد من ذلك اللفظ.

وإذا كان استفساراً عن لفظ محتمل، فجواب المستدل يكون بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: بمنع التعدد، بأن يقول: كلامك يا أيها المعترض ليس بصحيح، فإن اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحد وهو كذا.

الجواب الثاني:أن يبين أن اللفظ يدل على معنيين لكنه أرجح في أحد هذين المعنيين، ومن ثم لا ينبغي أن تسألني. مثل ما لو قال: المطلقة البائن كالرجعية في أنها تعتد ثلاثة قروء ولا يحق لزوجها أن يراجعها حتى تغتسل من القرء الثالث، فقال المعترض: قروء يحتمل أن يراد بها الأطهار أو الحيض، فيقول: كلمة القرء التي أوردتها هنا جاءت في سياق كلام يدل على أن المعنى الذي أقصده وهو الحيض أرجح لوجود قرينة ذكر الاغتسال.

وقد يكون الترجيح بحسب الدلالة اللغوية أو الدلالة الشرعية فيقول الاحتمال الذي أذكره أرجح بدلالة كذا، ويلزمك أن تجعل معنى كلامي مبنياً على ذلك.

الثَّانِي: فَسَادُ الاِعْتِبَارِ، وَهُوَ مُخَالَفَةُ الْقِيَاسِ نَصًّا، كَحَدِيثِ مُعَاذٍ ﷺ[1]؛ وَلأَنَّ الصَّحَابَةَ ﷺ لَمْ يَقِيسُوا إِلَّا مَعَ عَدَمِ النَّصِّ.

الثاني من الاعتراضات الموجهة على القياس: فساد الاعتبار وهو أن يقول المعترض: قياسك يا أيها المستدل فاسد الاعتبار. ما معنى قياس فاسد الاعتبار؟

يعني أنه قياس مصادم للنص أو للإجماع، فإذا كان قياسهم مصادماً للنص، فحينئذ يكون لا عبرة لقياسه ويكون قياسه فاسداً غير معتبر.

ما الدليل على أن القياس المعارض للنص فاسد الاعتبار؟

قال: عندنا أدلة:

الأول: حديث معاذ حيث قدم الكتاب والسنة على الاجتهاد في الرأي.

الثاني: إجماع الصحابة على أنهم لا يستعملون القياس إلا عند عدم النصوص.

ما هو موقف المستدل؟

أن يذكر قياسه كما لو قال: النبيذ مركب من تمر وماء فيكون مباحاً كالعصير المركب من شيئين أو من فاكهتين.

الأصل: العصير الموجود فيه فاكهتان. الفرع:النبيذ . الحكم: الجواز. الدليل: أنه شراب من فاكهتين وليس بمسكر لذاته.

أما المعترض فإنه يقول: هذا معارض للنص لأن النبي ﷺ قال:«كل مسكر خمر» فيكون موقف المعترض أن يبين الدليل الذي يعارض قياس المستدل، فيقول: قياسك فاسد الاعتبار لأنه قد ورد في النص تحريم النبيذ، أو يقول بأنه وقع إجماع الصحابة على تحريم النبيذ.

---

(١) سبق تخريجه ص(٣٥٢)

وَجَوَابُهُ بِمَنْعِ النَّصِّ، وَاسْتِحْقَاقِ تَقْدِيمِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ، لِضَعْفِهِ، أَوْ عُمُومِهِ، أَوِ اقْتِضَاءِ مَذْهَبٍ لَهُ.

إذن ما هو موقف المعترض؟

لابد أن يأتي بالدليل المخالف لقياس المستدل حتى تسمع دعواه.

كيف يجيب المستدل عن هذا الاعتراض؟

الجواب عنه إما بمنع النص وعدم تثبيته فلما المستدل على مشروعية صلاة التسابيح مثلاً قياساً على الصلوات التي لم يرد فيها الدليل، فقال المعترض: قياسك هذا فاسد الاعتبار لأنه قد ورد عندنا دليل ونص يخالف هذا القياس.

والجواب بأنواع:

النوع الأول: بمنع النص، فيقول: دليلك لم يثبت وحديثك الذي أوردته ليس ثابتاً عن النبي ﷺ. هذا الجواب الأول بمنع الاعتراض بين القياس والنص.

النوع الثاني: أن يقول:إن دليلك النصي أو الإجماعي لم يرد في المسألة المتنازع فيها، والتي استدللت فيها بالقياس.

النوع الثالث: أن يسلم صحة الدليل وتعارضه مع القياس ولكن يقول: قياسي يخالف الدليل الذي ذكرته لكن قياسي أرجح من دليلك الذي ذكرته لأنه ضعيف أو نحو ذلك.

النوع الرابع:أن يقول المستدل: من مذهبي تقديم القياس على هذا النوع من الأدلة.

قال: أو اقتضاء مذهب له: يعني أن مذهب إمامه خالف النص ومذهبه يجيز مخالفة هذا النوع من النصوص كما لو خالف القياس خبر الواحد، لأن طائفة من الأئمة يرون أن القياس مقدم على خبر الواحد فيقول: اعتراضك علي غير مسموع لأن من مذهبي تقديم القياس على خبر الواحد.

الثَّالِثُ: فَسَادُ الْوَضْعِ، وَهُوَ اقْتِضَاءُ الْعِلَّةِ نَقِيضَ مَا عُلِّقَ بِهَا، نَحْوُ: لَفْظُ الْهِبَةِ يَنْعَقِدُ بِهِ غَيْرُ النِّكَاحِ، فَلاَ يَنْعَقِدُ بِهِ النِّكَاحُ كَالْإِجَارَةِ، فَيُقَالُ: انْعِقَادُ غَيْرِ النِّكَاحِ بِهِ يَقْتَضِي انْعِقَادُهُ بِهِ لِتَأْثِيرِهِ فِي غَيْرِهِ.

السؤال الثالث: فساد الوضع. بأن يقول المعترض: يا أيها المستدل إن العلة التي ذكرتها تقتضي ضد ما استدللت عليه.

مثال هذا: جاء في الشريعة أن القاتل خطأ علية كفارة واختلف أهل العلم في القاتل عمداً هل عليه كفارة أم لا؟

قالت طائفة: يجب عليه الكفارة؛ لأنه قد وجبت الكفارة على القاتل خطأ لتكفير ذنوبه فمن باب أولى أن يوجبها على القاتل عمداً.

فيعترض عليه المعترض ويقول: الكفارة ثبتت لتكفير ذنوب القاتل خطأ فهي تخفيف، لكن القتل عمداً هذا يقتضي التغليظ، إذن علتك تقتضي غير الحكم الذي أنتجته.

مثال ذكره المؤلف اختلف أهل العلم في عقد النكاح، اتفقوا على أن عقد النكاح يصح بلفظ التزويج وبلفظ النكاح واختلفوا فيما عداه من الألفاظ فلو قال إنسان لآخر: وهبتك ابنتي بمهر مقداره ألف ريال، هل ينعقد النكاح أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك، والجمهور على أنه لا ينعقد، والذي يقول: لا ينعقد استدل بأدلة منها أنه قال: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح. فالأصل: غير النكاح. الفرع: عقد النكاح. العلة: ينعقد به غير النكاح. الحكم: لا ينعقد به النكاح. هنا أخذ من العلة شيء مناقض لأثرها، فكونه ينعقد به غير النكاح يناسب أن ينتج انعقاد النكاح به، لا العكس، وهذا المثال يمكن أن نقلبه على جهة أخرى فنقول: الأصل: هو لفظ الإجارة، الفرع: لفظ الهبة،

وَجَوَابُهُ بِمَنْعِ الِاقْتِضَاءِ الْمَذْكُورِ، أَوْ بِأَنَّ اقْتِضَاءَهَا لِمَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ أَرْجَحُ. فَإِنَّ ذِكْرَ الْخَصْمِ شَاهِدًا لِاعْتِبَارِ مَا ذَكَرَهُ، فَهُوَ مُعَارَضَةٌ.

الحكم لا ينعقد به النكاح، العلة ينعقد به غير النكاح. فيقول المعترض: علتك تقتضي الانعقاد، ثم أخذت من العلة شيء يناقض مدلولك، فإن العلة تقتضي الانعقاد، والحكم عدم الانعقاد، فيقال: انعقاد غير النكاح به يقتضي أن يكون النكاح منعقداً به، لأنه إن أثر في غير النكاح فإنه سيؤثر في النكاح، إذن ما هو موقف المعترض؟

أن يبين أن العلة التي أوردها المستدل تقتضي نقيض حكمه، يقول: العلة إثبات، والحكم نفي، والإثبات ينتج الإثبات ولا ينتج النفي مثلاً.

والجواب عن فساد الوضع من وجهين:

الوجه الأول: أن يقول: كلامك يا أيها المعترض ليس صحيحاً، فإن علتي لا تقتضي نقيض حكمي بل تقتضي وفاق حكمي ويأتي له بالدليل على ذلك.

الجواب الثاني: أن يسلم له ويقول: صحيح العلة تقتضي نقيض حكمي مع أنها تفيد أيضاً حكمي لكن إفادتها حكمي أرجح من إفادتها النقيض، فإن قدر أنه قال: حكمي أرجح من حكمك، فقام المعترض وأورد شواهد وجدت فيها علة مماثلة تقتضي حكماً مخالفاً، فحينئذ يكون من نوع آخر من الأسئلة يسمى المعارضة.

ما هي المعارضة؟

إنني إذا أتيت بالقياس بأركانه الأربعة، يأتي المعترض ويقول: علتك ليست علة صحيحة، وإنما العلة وصف آخر وهو كذا.

إذن المعارضة هي أن يأتي المعترض بوصف آخر يدعي أنه علة الحكم غير وصف المستدل.

الرَّابِعُ: المَنْعُ، وَهُوَ مَنْعُ حُكْمِ الأَصْلِ، وَلَا يَنْقَطِعُ بِهِ المُسْتَدِلُّ عَلَى الأَصَحِّ، وَلَهُ إِثْبَاتُهُ بِطُرُقِهِ؛ وَمَنْعُ وُجُودِ المُدَّعَى عِلَّةً فِي الأَصْلِ فَيُثْبِتُهُ حِسًّا أَوْ عَقْلاً أَوْ شَرْعًا بِدَلِيلِهِ، أَوْ وُجُودِ أَثَرٍ، أَوْ لَازِمٍ لَهُ، ....

---

* **قوله: المنع:** هذا سؤال جديد من أسئلة القياس وهو المنع، والمراد به أن يقول المعترض: كلامك يا أيها المستدل ليس صحيحاً.

والمنع ينقسم إلى أربعة أقسام:

النوع الأول: منع حكم الأصل، مثال ذلك قال المستدل: النبيذ حرام قياساً على الخمر بجامع الإسكار، فقال المعترض:أمنع حكم الأصل بأن يقول: الخمر ليست حراماً إذا اعترض المعترض بهذا الاعتراض، فإنه لا ينقطع المستدل وإنما يحق له أن يثبت الأصل بواسطة الأدلة الشرعية فيقول: الخمر ثبت تحريمها بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] وبغير ذلك من الأدلة.

النوع الثاني: منع وجود المدعَى علة في الأصل بأن يقول: الخمر ليست مسكراً،أنت قلت: إن العلة في تحريم الخمر الإسكار، لكن الخمر ليس مسكراً.

فيقول: الشريعة جاءت بقتل من قتل بآلة حادة، والعلة أنه قتل عمد عدوان، فقال: القتل بالمحدد ليس قتل عمد عدوان.

إذن النوع الثاني هو: منع كون الوصف علة، نقول: إن الوصف الذي ذكرته علة لا يوجد في الأصل.

ونجيب عن هذا السؤال بأمور:

الأول: بإثبات وجود الوصف في الأصل بواسطة الحس، قال المعترض: القتل بالمحدد ليس قتلاً. فنقول: هو قتل فإننا نعرف بالحس أن استعمال المحدد

وَمَنْعُ عِلِّيَّتِهِ، ....

يؤدي إلى الموت،أدركناه وشاهدناه، أو قال: الخمر ليست مسكرة. نقول: شاهدنا شارب خمر شربها فسكر.

الثاني: أن نثبت وجود الوصف في الأصل بطريق العقل، قال: هذا ليس قتل عمد. فنقول: أخذ السكين وأقدم عليه، ودخل عليه وضربه بالسكين وضربه ضربة قوية في رقبته، ثم نقول بعد ذلك: ليس عمداً، العقل يدلنا على أنه قتل عمد .

الثالث:أن نثبت وجود الوصف في الأصل بواسطة الشرع،قال المعترض: القتل بالمحدد ليس عدواناً. فنقول: بل هو عدوان لأن الله تعالى حرم سفك الدم وليس هذا مما أباحته الشريعة بدليل أن الله تعالى قال:﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١].

الرابع: أن نثبت وجود الوصف من خلال الأثر، فمثلاً نقول: هذا قتل عمد عدوان، بدلالة أنه مات بعد ذلك، فأثبتنا أنه قتل من خلال الأثر، ونقول في الخمر: إنه مسكر، قال: أنه ليس مسكر، فأجبناه بأنه لما شربه تصرف تصرفات المجانين واعتدى على غيره، هذا التصرف أثر، فأثبتنا وجود الوصف في الأصل من خلال الأثر.

الخامس: من خلال لازم له، كما لو قال: الخمر مسكر بدلالة الرائحة التي لا توجد إلا في المسكر فهذا لازم.

النوع الثالث من أنواع المنع: منع عليّة الوصف. قال المعترض: أنا أسلم أن الخمر حرام وأسلم أن الإسكار موجود في الخمر، ولكن ليس السبب في تحريم الخمر أنه مسكر، وإنما هناك سبب آخر.

وَمَنْعُ وَجُودِهَا فِي الْفَرْعِ، فَيُثْبِتُهُمَا بِطُرُقِهِمَا كَمَا سَبَقَ.

كيف نثبت أن الإسكار علة لتحريم الخمر؟

من خلال مسألة العلة التي تقدمت معنا سواء بالنص أو بالإجماع أو بالاستنباط، تقدم معنا في فصل مستقل سابقاً.

النوع الرابع من أنواع المنع: منع وجود العلة في الفرع، فيقول المعترض: أنا أسلم أن الخمر حرام، وأن الخمر مسكر، وأن علة تحريم الخمر أنه مسكر، لكن النبيذ ليس مسكراً.

وجواب ذلك أن نثبت وجود العلة في الفرع من خلال الطرق الخمسة السابقة إما بالحس أو بالعقل أو بالشرع أو بالأثر أو باللازم.

أو قال: المسدسات هذه ليست موجودة على عصر النبي ﷺ فإذا قتله بمسدس فلا قصاص.

فنقول: هذا كلام خاطئ، لأن الشرع أثبت القصاص في القتل بالمحدد وهذا يماثله بجامع كونهما قتل عمد عدوان، قال: القتل بالمسدس ليس قتل عمد ولا عدوان، نقول: نثبت أنه قتل بالحس، شاهدناه مات ونثبت أنه عمد بالعقل، أخذ المسدس ووجهه إليه وضربه في رأسه، ونثبت أنه عدوان من خلال دليل الشرع الذي يدل على أن هذا الشخص ليس له حق في قتل هذا المقتول، أو نثبته من خلال الأثر فنقول: لم يتحرك بعد ذلك فأصبح دليلاً على أنه قتل.

الْخَامِسُ: التَّقْسِيمُ: وَمَحَلُّهُ قَبْلَ الْمُطَالَبَةِ لِأَنَّهُ مَنْعٌ، وَهُوَ تَسْلِيمٌ، وَهُوَ مَقْبُولٌ بَعْدَ الْمَنْعِ، بِخِلَافِ الْعَكْسِ، وَهُوَ حَصْرُ الْمُعْتَرِضِ مَدَارِكَ مَا ادَّعَاهُ الْمُسْتَدِلُّ عِلَّةً وَإِلْغَاءُ جَمِيعِهَا،

---

* **قوله: التقسيم:** المراد بسؤال التقسيم أن يقول المعترض: يا أيها المستدل كلامك يحتمل معنيين، المعنى الأول كذا وأنت يا أيها المستدل لا تنتفع به ولا يفيدك في الدعوى، والمعنى الثاني يفيدك لكنه ليس بصحيح.

مثال ذلك: من المسائل التي وقع الخلاف فيها مسألة البكر البالغة هل تزوج نفسها أو لا؟ فالجمهور يقولون: لا تزوج نفسها. فجاء الحنفي وقال: البكر عاقلة فتزوج نفسها كالثيب، فالأصل: الثيب، والفرع:البكر. والحكم: تزوج نفسها. والعلة: كونها عاقلة. فقال المعترض: كلامك يحتمل معاني متعددة ماذا تريد بكلمة: عاقلة؟ هل تريد العقل الغريزي، فهذا لا يفيدك لأن ابنة سنة عندها عقل غريزي ومع ذلك لا تزوج نفسها بالاتفاق، وأن أردت بالعقل الخبرة والتجربة فهذه ليست لديها تجربة إنما الخبرة لدي الثيب.

إذا قال المعترض: كلامك يا أيها المستدل يتردد بين معنيين أحدهما مسلم، لكنه لا ينفعك وهو العقل الغريزي، والثاني ممنوع فالبكر ليست عاقلة بمعنى أنها ليس لديها خبرة وتجربة سابقة، ولذلك قال الحنابلة والشافعية: لا يشترط رضاها بل تجبر بخلاف الثيب.

قال المؤلف: ومحله قبل المطالبة. والمطالبة هي السؤال السادس الذي سيأتي بعد قليل، ومراد المؤلف أن المفروض أن يجعل التقسيم قبل المطالبة فيؤخر المطالبة؛ لأن المطالبة فيها تسليم، بينما التقسيم فيه منع، والأصل أنك

وَشَرْطُهُ صِحَّةُ انْقِسَامِ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ إِلَى مَمْنُوعٍ وَمُسَلَّمٍ، وَإِلَّا كَانَ مُكَابَرَةً،...

تقدم المنع على التسليم فإنني لو جئتك وادعيت عليك أن هذا ملكي، فقلت: أمنع أنه ملكك، ثم قلت: أسلم أنه ملكك لكنك بعتني إياه، التسليم الأخير يقبل لكن بالبينة، لكن لو قلت: أسلم أنه ملكك وقد بعتنيه، ثم بعد ذلك قلت: لا هو ليس ملكك في الأصل، فالمنع بعد التسليم غير مقبول بخلاف التسليم بعد المنع فإنه مقبول.

فالمطالبة منع كون وصف علة على ما تقدم، ويقتضي أنك تسلم بحكم الأصل، وأنك تسلم بوجود الوصف في الأصل فالمطالبة فيها تسليم، بخلاف التقسيم فإنه قد يكون فيه منع لحكم الأصل؛ ولذلك حسن تقديم التقسيم على المطالبة.

ذكر المؤلف بعد ذلك شروط التقسيم:

الشرط الأول: أن يكون كلام المستدل قابلاً للتقسيم، لو قال المستدل: يشترط في الوضوء النية بجامع كونهما طهارة، الأصل:التيمم. الفرع: الوضوء. الحكم: اشتراط النية. العلة: الطهارة، لأن الحنفية يشترطون النية في التيمم ولا يشترطونها في الوضوء، فيستدل عليهم بهذا الاستدلال، فاعترض المعترض وقال: اعترض عليك بسؤال التقسيم، فإن لفظة: التيمم تحتمل معنيين: أحدهما: القصد وهذا أسلمه لك لكنه لا ينفعك، والثاني: التيمم الذي هو ضرب اليدين بالتراب ثم مسح الوجه واليدين فهذا أمنع منه.

فنقول: هذا التقسيم ليس بصحيح لأن كلام المستدل لا يحتمل الانقسام وشرط التقسيم صحة انقسام كلام المستدل إلى معنيين أحدهما ممنوع والآخر مسلم لأن الاعتراض بالتقسيم مع عدم قبول كلام المستدل للانقسام مكابرة.

وَحَصْرُهُ لِجَمِيعِ الْأَقْسَامِ، وَإِلَّا جَازَ أَنْ يَنْهَضَ الْخَارِجُ عَنْهَا بِغَرَضِ الْمُسْتَدِلِّ وَمُطَابَقَتِهِ لِمَا ذَكَرَهُ، فَلَوْ زَادَ عَلَيْهِ؛ لَكَانَ مُنَاظِرًا لِنَفْسِهِ لَا لِلْمُسْتَدِلِّ.

الشرط الثاني: أن يكون تقسيم المعترض حاصراً، لما ذكر هنا قبل قليل كلمة: (عاقلة) في زواج البكر، قال المعترض: يحتمل أن تكون عاقلة بمعنى أن لها عقل غريزي، وهذا أسلمه لكنه لا يفيد، ويحتمل أن تكون عاقلة بمعنى أن لها تجربة فهذا أمنع منه لأن البكر ليس لها تجربة.

قال المستدل: هذا الاعتراض لا يقبل منك،لأن تقسيمك ليس حاصراً فهناك معنى آخر لكلمة: عاقلة، لم تذكرة في سؤالك سؤال التقسيم ما هو؟

قال:أن يكون العقل بمعنى إدراك عواقب الأمور، فإذن تقسيمك ليس حاصراً، ومن ثم يكون سؤالك للتقسيم ليس سؤالاً صحيحاً.

قال: وحصره: يعني أنه يشترط أن يكون تقسيم المعترض حاصراً لجميع الأقسام والمعاني التي يحتملها كلام المستدل وإلا جاز أن ينهض الاحتمال الثالث الذي لم يذكره المعترض بغرض المستدل ومن ثم يسقط سؤال التقسيم.

الشرط الثالث في سؤال التقسيم: أن يكون التقسيم مبنياً على لفظ ذكره المستدل. لو قال المستدل: صيد الكلب جائز، فكذا صيد الفهد لأن كلاً منهما جارح، فقال المعترض: الأسد يحتمل معنيين أنثى الأسد وذكر الأسد، فنقول: لم يأت في كلام المستدل كلمة: الأسد، كيف تعترض عليه وتقسم كلمة: الأسد إلى قسمين، وهي أصلاً لم ترد في كلام المستدل، لابد أن يكون سؤال التقسيم مبني على لفظ المستدل، أما أن يأتي المعترض بلفظ جديد من عند نفسه ويعترض على نفسه، فيقول المستدل: ليس لي دخل، أنت تعترض على نفسك ولا تعترض علي.

قال: ومطابقته: يعني يشترط في سؤال التقسيم أن يكون مطابقاً مأخوذاً

وَطَرِيقُ صِيَانَةِ التَّقْسِيمِ أَنْ يَقُولَ الْمُعْتَرِضُ لِلْمُسْتَدِلِّ: إِنْ عَنَيْتَ بِمَا ذَكَرْتَ كَذَا وَكَذَا، فَهُوَ مُحْتَمَلٌ مُسَلَّمٌ، وَالْمُطَالَبَةُ مُتَوَجِّهَةٌ، وَإِنْ عَنَيْتَ غَيْرَهُ، فَهُوَ مُمْتَنِعٌ مَمْنُوعٌ، الله أَعْلَمُ.

من كلام المستدل فجاء المعترض وزاد لفظاً، ثم أورد التقسيم على هذا اللفظ الزائد فإنه حينئذ لا يقبل منه سؤال التقسيم لأنه سيصبح مناظراً لنفسه وليس مناظراً للمستدل.

يقول المؤلف: أن هناك طريقة ذكية تجعل المناظر يتخلص من مراعاة الشرط قبل الأخير، يعني أننا اشترطنا في التقسيم أن يكون تقسيم المستدل حاصراً لجميع الأقسام، لكن بعض المرات العقول لا تدرك جميع التقسيمات، فكيف أتخلص من هذا الشرط؟

قال: تستطيع أن تتخلص من هذا الشرط بأن تأتي بالقسم المسلم وتبين عدم انتفاع المستدل به، ثم تقول: ما بقي بعد ذلك من الاحتمالات فإنه ممنوع، وبالتالي يكون السؤال صحيحاً ولا يمكن الاعتراض عليه بأن التقسيم ليس حاصراً.

السَّادِسُ: الْمُطَالَبَةُ: وَهِيَ طَلَبُ دَلِيلِ عِلِّيَّةِ الْوَصْفِ مِنَ الْمُسْتَدِلِّ، وَيَتَضَمَّنُ تَسْلِيمَ الْحُكْمِ، وَوُجُودَ الْوَصْفِ فِي الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ، وَهُوَ ثَالِثُ الْمُنُوعِ الْمُتَقَدِّمَةِ.

* **قوله: المطالبة**: سبق قبل قليل أن المنع ينقسم إلى أربعة أقسام: منع حكم الأصل، ومنع وجود الوصف في الأصل، ومنع كون الوصف علة، ومنع وجود العلة في الفرع.

والمطالبة هي النوع الثالث من **أنواع المنع**، وهي منع كون الوصف علة.

لماذا سمي مطالبة؟

لأنه كأنه يقول: أطالبك بإقامة **الدليل على** أن الوصف علة.

قال المستدل: النبيذ حرام قياساً على الخمر بجامع الإسكار. الأصل: الخمر. الفرع: النبيذ. الحكم: حرام. العلة: الإسكار. فاعترض عليه المعترض وقال: أعطني الدليل على أن الإسكار علة لتحريم الخمر. هذا يسمى سؤال المطالبة.

سؤال المطالبة إذا تلفظ به المعترض كأنه يسلم بحكم الأصل، ويسلم بوجود الوصف في الأصل لأن هذه الأمور قبله، لكن لا يلزم منه أن يسلم بوجود الوصف في الفرع، خلافاً لما ذكره المؤلف هنا لأن هذا المنع الثالث أنه إذا جاء به معناه أنه سلم بالمسألة الأولى والثانية وهي حكم الأصل ووجود الوصف في الأصل ولا يلزم منه أن يكون مسلماً بالمسألة الرابعة وهي منع وجود الوصف في الفرع لأنها بعده.

السَّابِعُ: النَّقْضُ: وَهُوَ إِبْدَاءُ الْعِلَّةِ بِدُونِ الْحُكْمِ، وَفِي بُطْلاَنِ الْعِلَّةِ بِهِ خِلاَفٌ

* **قوله: النقض:** هذا هو السؤال السابع.

اختلف الفقهاء في القتل بالمثقل هل يجب فيه القصاص أو لا؟ فقال الحنفي: ليس فيه قصاص. وقال الجمهور: فيه قصاص. أتى فقيه من الجمهور وقال: الدليل على أن القصاص ثابت بالقتل في المثقل هو ثبوته في القتل بالمحدد. فالأصل في هذا القياس: المحدد. والفرع: المثقل. والحكم: وجوب القصاص. والعلة: كلاهما قتل عمد عدوان. فاعترض عليه الحنفي وقال: عندي صورة وجد فيها قتل عمد عدوان ومع ذلك لم يوجد القصاص. قلنا: ما هي؟ قال: قتل الوالد لولده، فهو قتل عمد عدوان ومع ذلك لا يجب القصاص مما يدل على أن هذا الوصف ليس علة وجوب القصاص، هذا يسمى النقض.

إذن النقض هو ذكر صورة أخرى ليست في القياس وجد فيها الوصف المدعى علة ولم يوجد الحكم معه، مما يدل على أن الوصف ليس علة لهذا الحكم، إذ لو كان الوصف علة لوجد الحكم معه.

قال المؤلف: وهو إبداء العلة بدون الحكم: يعني ذكر صورة أخرى جديدة غير الأصل والفرع وجد فيها الوصف المدعى علة ولم يوجد الحكم مما يعني أن هذا الوصف ليس علة للحكم.

هل سؤال النقض سؤال صحيح؟

اختلف فيه العلماء بناء على الاختلاف الذي ذكرناه فيما سبق في مسألة: هل من شرط العلة الاطراد أو ليس من شروطها؟

إن قلنا: الاطراد من شروط صحة العلة، فالنقض سؤال صحيح، وإن قلنا: الاطراد ليس شرطاً للعلة، فإن النقض ليس سؤالاً صحيحاً، والمؤلف ذكر

وَيَجِبُ احْتِرَازُ الْمُسْتَدِلِّ فِي دَلِيلِهِ عَنْ صُورَةِ النَّقْضِ عَلَى الْأَصَحِّ، وَدَفْعُهُ إِمَّا بِمَنْعِ وُجُودِ الْعِلَّةِ أَوِ الْحُكْمِ فِي صُورَتِهِ،

هناك أن الاطراد شرط فيلزمه أن يقول:إن النقض سؤال صحيح.

كيف نتخلص من النقض؟

بذكر محترزات في العلة بحيث نقول: قتل عمد عدوان من غير الوالد.

قال المؤلف: ويجب احتراز المستدل في دليله: يعني في قياسه فيجب على المستدل أن يذكر قيوداً في قياسه ليتحرز بذلك عن الاعتراض عليه بصورة النقض على الأصح.

ويمكن أن يجيب المستدل عن سؤال النقض بأحد الأمور:

الجواب الأول: بمنع وجود العلة في صورة النقض. يقول قتل الولد لولده لا يمكن أن يتصور أنه قتل عمد عدوان هل هناك والد يقتل ولده؟ فهنا منعنا من وجود الوصف في صورة النقض.

الجواب الثاني:إثبات الحكم في صورة النقض، فيقول المستدل في الجواب عن النقض: الوالد إذا قتل ولده وجب القصاص.

لذلك فإن قول المؤلف: إما بمنع وجود العلة، أو الحكم، غير مناسب؛ وكان الأولى به أن يقول: أو بإثبات الحكم في صورته.

لكن في بعض المرات يقول المعترض: **والله أنا لا أعرف** مذهب إمامي في صورة النقض، يعني أن يقول: أنا لا أعرف **قول الإمام** أحمد مثلاً في قتل الوالد لولده هل يجب عليه القصاص أو لا؟

فهل هذا الجواب مقبول؟

وَيَكْفِي الْمُسْتَدِلَّ قَوْلُهُ: لَا أَعْرِفُ الرِّوَايَةَ فِيهَا، إِذْ دَلِيلُهُ صَحِيحٌ، فَلَا يَبْطُلُ بِمَشْكُوكٍ فِيهِ، وَلَيْسَ لِلْمُعْتَرِضِ أَنْ يَدُلَّ عَلَى ثُبُوتِ ذَلِكَ فِي صُورَةِ النَّقْضِ، لِأَنَّهُ انْتِقَالٌ وَغَصْبٌ، أَوْ بِبَيَانِ مَانِعٍ، أَوِ انْتِفَاءِ شَرْطٍ تَخَلَّفَ لِأَجْلِهِ الْحُكْمُ فِي صُورَةِ النَّقْضِ،

قال المؤلف: ويكفي المستدل قوله: لا أعرف الرواية فيها: يعني لا أعرف مذهب إمامي في صورة النقض،فحينئذ نكتفي من المستدل بهذا؛إذ دليل كون الوصف علة دليل صحيح فلزم الأخذ به ولا يبطل في صورة النقض الذي يشك في ثبوت مذهب الإمام فيها.

لو قال المستدل: الحكم موجود في صورة النقض فالوالد يقتل بولده، هل يحق للمعترض أن يقول:الوالد لا يقتل بولده والدليل كذا وكذا؟

قال المؤلف: وليس للمعترض أن يدل على ثبوت الحكم في صورة النقض: لماذا؟ لأننا كنا نتكلم عن مسألة القتل بالمثقل والآن ننتقل إلى مسألة جديدة وهي مسألة: قتل الوالد بولده، ثم بعد ذلك قد ينقلني إلى مسألة جديدة، ثم إلى أخرى جديدة، وبالتالي ينتشر الكلام ولا ينضبط، وهذا يخالف مبدأ المناظرة التي ينبغي تركيزها في مسألة بعينها.

إذن الجواب الأول: منع وجود العلة في صورة النقض، والجواب الثاني: إثبات وجود الحكم في صورة النقض.

الجواب الثالث من أجوبة المستدل: أن يقول: صورة النقض وجد فيها الوصف ولم يوجد الحكم لوجود مانع فمن موانع القصاص: الأبوة، وقد وجد هنا.

الجواب الرابع: أن يقول: صورة النقض وجدت العلة وتخلف الحكم لانتفاء أحد الشروط، فإن المستدل لما استدل بقياس القتل بالمثقل على المحدد

وَيُسْمَعُ مِنَ الْمُعْتَرِضِ نَقْضُ أَصْلِ خَصْمِهِ، فَيَلْزَمُهُ الْعُذْرُ عَنْهُ، لَا أَصْلَ نَفْسِهِ،

بجامع أنه قتل وعمد وعدوان، قال المعترض: عندي صورة قتل عمد عدوان، ومع ذلك لم يوجد الحكم. قلنا: ما هذه الصورة؟ قال: قتل المسلم بالذمي المعصوم. فإنه قتل عمد عدوان حرام في الشريعة ومع ذلك لم يوجد الحكم، مما يدل على أن علتك ليست صحيحة.

فقال المستدل له: إن تخلف الحكم هنا لانتفاء شرط إذ من شرط القصاص المساواة والمكافأة بين القاتل والمقتول، ولم توجد المكافأة هنا.

لكن لو جاءنا المعترض وأورد النقض على مذهب المعترض نفسه دون مذهب المستدل لم يقبل الاعتراض، كان الاستدلال بين الحنفي والمالكي، عند المالكي أن الأب يقتل بابنه ولما استدل المستدل المالكي اعترض عليه الحنفي بصورة النقض وقال: عندي قتل عمد عدوان، ومع ذلك لم يجب بالقصاص وهو في صورة قتل الوالد ولده، قال المستدل: أنا عندي الوالد يقتل بولده إذا أضجعه، وبالتالي لا يصح لك أن تعترض بنقض مبني على مذهبك، وإنما اعترض علي بنقض متفق عليه بيني وبينك أو اعترض علي بنقض مبني على مذهبي أنا يا أيها المستدل. أما مذهبك فلا يلزمني.

قال المؤلف: ويسمع من المعترض نقض أصل خصمه: ما معنى أصل؟ يعني مذهبه، لو قال: على مذهبك تنتقض العلة في صورة كذا فإنه يقبل منه ويلزم المستدل الاعتذار عن هذا النقض، لكن لو كان المعترض إنما أورد نقضاً على مذهب نفسه، وليس على مذهب المستدل، فحينئذ لا يسمع منه، لأن المستدل يقول: هذا مذهبك فكيف تلزمني به، ثم إنه إذا كان القتل بالمحدد والمثقل يجب فيه القصاص فكذلك على مذهبي يجب في قتل الوالد ومن ثم يجب عليك يا أيها المخالف أن تقول بمثل مذهبي في المسألة الثانية.

نَحْوَ: هَذَا الْوَصْفُ لَا يَطَّرِدُ عَلَى أَصْلِي، فَكَيْفَ يَلْزَمُنِي؟ إِذْ دَلِيلُ الْمُسْتَدِلِّ الْمُقْتَضِي لِلْحُكْمِ حُجَّةٌ عَلَيْهِ فِي صُورَةِ النَّقْضِ كَمَحَلِّ النِّزَاعِ،................

قال: نحو قوله: هذا الأصل لا يطرد على أصلي: ما معنى على أصلي؟ يعني أن الوصف الذي تدعي أنه علة يتخلف الحكم عنه في بعض المواطن على مذهبي فكيف تلزمني به؟

والاطراد هو مقارنة العلة للحكم في جميع الصور. فيقول المعترض: هذا الوصف ليس مطرداً في مذهبي، لأنه قد وجد الوصف في بعض المحال ولم يوجد الحكم معه.

قال: إذ دليل المستدل المقتضي للحكم: دليل المستدل وهو العلة المقتضية للحكم وهو في مسألة القصاص قتل عمد عدوان.

قال: المقتضي للحكم حجة على المعترض في صورة النقض كما هو حجة عليه في صورة النزاع وهو مسألة القتل بالمثقل. فإنه لما جاء بمسألة: قتل المسلم للذمي، وقال: قتل عمد عدوان، ومع ذلك لم يوجد القصاص، قال: هذا على مذهبك أنت. وفي مذهب الحنفية أنه يجب القصاص، وبالتالي يلزمك أن تقول في صورة النقض بمثل مذهبي ويكون كلامي حجة عليك في صورة النقض كما هو حجة عليك في مسألة النزاع التي هي القتل بالمثقل أو غيره.

إذن هذه أربعة أجوبة.

الجواب الخامس: بأن يقول المستدل يا أيها المعترض علي بالنقض، هذا النقض الذي ذكرته يرد على جميع المذاهب، فكما يرد على مذهبي يرد على مذهبك، فبأي جواب تجيب به عن هذا النقض،أجيب بمثله. مثال ذلك: قال البطيخ يجري فيه الربا كالبر بجامع الطعم، فقال: عندي مطعوم ومع ذلك لا

أَوْ بِبَيَانِ وُرُودِ النَّقْضِ الْمَذْكُورِ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ كَالْعَرَايَا عَلَى الْمَذَاهِبِ، وَقَوْلُ الْمُعْتَرِضِ: دَلِيلُ عِلِّيَّةِ وَصْفِكَ مَوْجُودٌ فِي صُورَةِ النَّقْضِ، غَيْرُ مَسْمُوعٍ، إِذْ هُوَ نَقْضٌ لِدَلِيلِ الْعِلَّةِ، لَا لِنَفْسِ الْعِلَّةِ، فَهُوَ انْتِقَالٌ،

يجري فيه الربا، قال ما هو؟ قال مسألة العرايا، قلنا: ما هي علتك؟ قال:العلة عندي هي الكيل . قال:كذلك في العرايا علتك موجودة، فبأي وصف عللت به تحريم الربا فإنه يمكن أن يورد عليك مسألة العرايا بالنقض.

قال: أو ببيان ورود النقد المذكور على المذهبين كالعرايا فإنها ترد على جميع المذاهب.

مسألة: لو قال المعترض: عندي صورة وجد فيها دليل العلية لكن لم يوجد فيها الوصف وبالتالي انقض قياسك، مثال هذا قال: السفر بالطيارة يجوز فيه القصر والفطر كالسفر على الإبل . فالأصل: السفر على الإبل. الفرع: الطائرة. الحكم: جواز الفطر والقصر في السفر بهما. العلة:السفر.

قال: الذي جعل السفر سبب جواز الترخص بالقصر والفطر هو وصف المشقة، وعندي صورة وجد فيها دليل العلية الذي هو المشقة ولم يوجد الحكم. قلنا: ما هي؟ قال: الخباز عليه مشقة والمشقة دليل العلية الذي هو السفر ومع ذلك لم يوجد الحكم الذي هو جواز القصر والفطر. فهنا نقول له: الاعتراض بالنقض بواسطة دليل العلية هذا ليس بمسموع.

قال المؤلف: وقول المعترض دليل علية وصفك موجود في صورة النقض: أي الصورة الأخرى التي هي الخباز، ومع ذلك لم يوجد الحكم معه. نقول: إن ذلك غير مسموع؛لأنه لم ينقض العلة وإنما نقض دليل العلية فيكون

وَيَكْفِي الْمُسْتَدِلَّ فِي رَدِّهِ أَدْنَى دَلِيلٍ يَلِيقُ بِأَصْلِهِ.

هذا انتقالاً إلى مسألة أخرى، والمناظرة لابد أن تكون في محل البحث ولا نحتاج إلى نقلها إلى محل آخر.

كيف يجيب المستدل؟

* **قوله: ويكفي المستدل في رده أدنى دليل يليق بأصله:** يعني يكفي المستدل في جوابه عن سؤال النقض إثبات الحكم في صورة النقض بأدنى دليل يكون متوافقاً مع مذهب المستدل ولا يلزمه أن يكون متوافقاً مع مذهب المعترض.

لما اعترض عليه بقتل الوالد بولده، قال: هذه الصورة وجد الحكم فيها ما هو الدليل؟

قال: قول الصحابي فلان؛ وهنا استدل بقول الصحابي فلا يصح أن يقول المعترض: قول الصحابي ليس بحجة؛ هذا ليس في مذهبي. نقول: أن الصحابي حجة وبالتالي يكفيني.

وَالْكَسْرُ: وَهُوَ إِبْدَاءُ الْحِكْمَةِ بِدُونِ الْحُكْمِ، غَيْرُ لَازِمٍ، إِذِ الْحِكَمُ لَا تَنْضَبِطُ بِالرَّأْيِ، فَرُدَّ ضَبْطُهَا إِلَى تَقْدِيرِ الشَّارِعِ، وَفِي انْدِفَاعِ النَّقْضِ بِالِاحْتِرَازِ عَنْهُ بِذِكْرِ وَصْفٍ فِي الْعِلَّةِ لَا يُؤَثِّرُ فِي الْحُكْمِ، وَلَا يَعْدَمُ فِي الْأَصْلِ لِعَدَمِهِ،..............

---

* **قوله: والكسر** هذا سؤال قريب من سؤال النقض، وهو سؤال الكسر، فالكسر هو نقض للحكمة، ولكنه ليس نقضاً للعلة مثل ما مثلنا به قبل ذلك،العلة في جواز الفطر والقصر في السفر ليس المشقة، وإنما السفر، فالمشقة حِكمة لأن العلل أوصاف منضبطة بينما الحِكَمُ قد تكون غير منضبطة،وبالتالي لو اعترض عليه المعترض وقال: المشقة وجدت في محل آخر ولم يوجد الحكم معها وهو جواز الفطر والقصر بدلالة أن هناك من عنده مشقة ومع ذلك لم يجز له القصر كالخباز، هذا يسمى: سؤال الكسر، وهو نقض للحكمة ببيان أن الحكمة موجودة في مسألة أخرى لا يوجد الحكم معها.

وسؤال الكسر سؤال غير صحيح ولا يصح الاعتراض به؛ لأن الشرع لم يربط الأحكام بالحِكَمِ في جميع المواطن، لأن الحِكَمَ غير منضبطة، وبالتالي لم يربط الشرع الأحكام بها.

قال: إذ الحكم لا تنضبط بالرأي فرد ضبطها إلى تقدير الشارع: أي رد ربط الأحكام بعللها إلى تقدير الشارع الذي هو العلة.

إذن نعود إلى النقض يقول المؤلف: إن بعض المستدلين يكون عنده عقل فيأتي بكلمة طردية ليس لها قيمة ولا وزن من أجل أن يسلم من سؤال النقض.

مثال ذلك عندنا مسألة الاستجمار هل يشترط فيه عدد معين؟

قال أحمد: لابد من ثلاث مسحات ولا يجزئ أقل منها.

نَحْوَ قَوْلِهِمْ فِي الاِسْتِجْمَارِ: حُكْمٌ يَتَعَلَّقُ بِالْأَحْجَارِ، يَسْتَوِي فِيهِ الثَّيِّبُ وَالْأَبْكَارُ، فَاشْتُرِطَ فِيهِ الْعَدَدُ كَرَمْيِ الْجِمَارِ، خِلاَفُ، الظَّاهِرِ، لَا لِأَنَّ الطَّرْدِيَّ لَا يُؤَثِّرُ مُفْرَدًا، فَكَذَا مَعَ غَيْرِهِ، كَالْفَاسِقِ فِي الشَّهَادَةِ،

وقال الجمهور: لو أنقى بواحدة كفت، فجاء حنبلي يريد أن يستدل على وجوب الثلاث، فقال: الاستجمار حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار فاشترط فيه العدد كرمي الجمار. فالأصل: رمي الجمار. الفرع: الاستجمار. الحكم: اشترط فيه العدد. العلة: يستوي فيه الثيب والأبكار. فهذا وصف طردي لأن الأصل في الشريعة تعميم الأحكام. قال ذلك من أجل أن يسلم من النقض برمي الزاني فرمي الزاني حكم يتعلق بالأحجار ومع ذلك لم يشترط فيه العدد، فجاء بعبارة: يستوي فيه الثيب والأبكار، حتى لا يعترضون عليه بمسألة رمي الزاني.

هل هذا مقبول أن آتي بوصف طردي في قياسي حتى أسلم من النقض أو هذا غير مقبول؟

قال المؤلف: فيه خلاف، والصواب أنه لا يصح لأن الأوصاف الطردية ليس لها قيمة سواء جاءت وحدها أو جاء معها غيرها مثل شهادة الفاسق، فإنه إذا جاء الفاسق وحده يشهد لا تقبل شهادته، وإن جاء معه عشرة شهود هل تقبل شهادة الفاسق معهم؟ نقول: لا فإن وجودها كعدمها، فكذلك الأوصاف الطردية سواء جئت بها وحدها، أم جئت معها بغيرها لا تقبل ولا يصح التعليل بها، ولذلك لا يصح أن تجعل في علتك وصفاً طردياً للتخلص من سؤال النقض.

وَيَنْدَفِعُ بِالاِحْتِرَازِ عَنْهُ بِذِكْرِ شَرْطٍ فِي الْحُكْمِ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ، نَحْوَ: حُرَّانِ مُكَلَّفَانِ مَحْقُونَا الدَّمِ، فَجَرَى بَيْنَهُمَا الْقِصَاصُ فِي الْعَمْدِ كَالْمُسْلِمِينَ، إِذِ الْعَمْدُ أَحَدُ أَوْصَافِ الْعِلَّةِ حُكْمًا؛ وَإِنْ تَأَخَّرَ لَفْظًا، وَالْعِبْرَةُ بِالأَحْكَامِ لَا الأَلْفَاظِ، وَقِيلَ: لَا،....

إذن الأصل أن الاحتراز من النقض يكون في العلة؛ لذلك جاء قوله: يستوي فيه الثيب والأبكار، مع العلة، لأنه قال: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، الحكم اشترط فيه العدد، فهذا يمشي على القاعدة الذي هو اشتراط واحتراز مذكور مع العلة، بعض المرات يأتي الفقيه ويجعل الاحتراز مع الحكم ولا يجعله مع العلة مثال ذلك في مسألة: لو قتل مسلم ذمياً هل يقتل المسلم به؟ قال الحنفي: نعم، وقال الجمهور: لا، فيأتي الحنفي ويقول: مسلم قتل ذمياً، حران مكلفان محقونا الدم .هذه العلة .فجرى بينهما القصاص في العمد كالمسلمين. الأصل:قتل المسلم بالمسلم، الفرع: قتل المسلم بالذمي، الحكم: جرى بينهما القصاص في العمد، العلة:حران مكلفان محقونا الدم. هو جاء بكلمة: في العمد، للاحتراز من القتل الخطأ لأنه لا قصاص فيه، وهذا الاحتراز لم يذكره مع العلة، لكنه ذكره مع علة الحكم، فهل الاحتراز بذكر وصف مع الحكم مقبول أو لا؟

اختلفوا، فقال أبو الخطاب: يصح هذا؛ لأن العمد أحد أوصاف العلة سواء ذكرته مع العلة أو ذكرته مع الحكم فهو جزء من العلة وإن كان في اللفظ قد تأخر، فنحن نعتبر بحقائق الأشياء ولا نعتبر بالترتيب في الألفاظ.

وقال آخرون:لا يصح أن نحترز عن النقض بوصف يذكر مع الحكم، بل لابد أن نذكره مع العلة حتى تكون العلة منضبطة،لأنه لما قال: في العمد وذكره

إِذْ قَوْلُهُ فِي الْعَمْدِ، اعْتِرَافٌ بِتَخَلُّفِ حُكْمِ عِلَّتِهِ عَنْهَا فِي الْخَطَإِ، وَهُوَ نَقْضٌ، وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ.

في الحكم كأنه اعترف بأن قياسه ليس بصحيح، وأنه يمكن أن يوجه عليه سؤال النقض.

قال المؤلف: قوله في العمد اعتراف بتخلف حكم علته عنها في الخطأ وهو نقض: يعني أنه اعترف بأن قياسه خاطئ، ويكون حينئذ قد نقض استدلاله وصح أن نورد على استدلاله سؤال النقض.

قال: والأول أصح: يعني القول الأول هو الأصح، سواء ذكرنا الاعتراض مع الوصف أو مع العلة.

الثَّامِنُ: الْقَلْبُ، وَهُوَ تَعْلِيقُ نَقِيضِ حُكْمِ الْمُسْتَدِلِّ عَلَى عِلَّتِهِ بِعَيْنِهَا، ثُمَّ الْمُعْتَرِضُ تَارَةً يُصَحِّحُ مَذْهَبَهُ، كَقَوْلِ الْحَنَفِيِّ: الاِعْتِكَافُ لُبْثٌ مَحْضٌ، فَلاَ يَكُونُ بِمُجَرَّدِهِ قُرْبَةً كَالْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ، فَيَقُولُ الْمُعْتَرِضُ: لُبْثٌ مَحْضٌ، فَلاَ يُعْتَبَرُ الصَّوْمُ فِي كَوْنِهِ قُرْبَةً، كَالْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ،..

---

* **قوله: القلب**: القلب هو جعل قياس المستدل يدل على بطلان مذهب المستدل، المستدل أتى بقياس من أجل أن يصحح مذهبه، فجاء المعترض بقياس المستدل وجعله يدل على فساد مذهب المستدل بدل أن يدل على صحته.

فالقلب هو جعل المعترض قياس المستدل يدل على بطلان مذهب المستدل على صحته.

عندنا في القياس أربعة أركان، أورد المستدل قياساً من أربعة أركان فيقوم المعترض ويقلب عليه نفس قياسه فيوافقه في الأصل والفرع والعلة لكنه يخالفه في الحكم، وبالتالي يؤدي إلى فساد مذهب المستدل، ومع كونه يؤدي إلى فساد مذهب المستدل فإنه قد يصحح مذهب المعترض، وقد يفسد مذهب المستدل لكنه لا يصحح مذهب المعترض. مثال ذلك: عندنا في مسألة الاعتكاف هل يشترط فيه الصوم أولا يشترط فيه الصوم؟

اختلف الفقهاء، فقال الحنفية والمالكية ومن وافقهم: يشترط فيه الصوم فلا يصح اعتكاف بدون صوم، وكان من أدلتهم قياس الاعتكاف على الوقوف بعرفة، قالوا: الاعتكاف لبث محض فلا يكون بمجرده عبادة كالوقوف بعرفة، فالأصل: الوقوف بعرفه. والفرع: الاعتكاف. والعلة: لبث محض. والحكم: فلا يكون بمجرده قربة. لأن الوقوف بعرفة لابد له من

وَتَارَةً يُبْطِلُ مَذْهَبَ خَصْمِهِ، كَقَوْلِ الْحَنَفِيِّ: الرَّأْسُ مَمْسُوحٌ، فَلاَ يَجِبُ اسْتِيعَابُهُ بِالْمَسْحِ كَالْخُفِّ ؛ فَيَقُولُ الْمُعْتَرِضُ: مَمْسُوحٌ، فَلاَ يُقَدَّرُ بِالرُّبُعِ كَالْخُفِّ،..........

إحرام، فهكذا الاعتكاف لابد له من صيام. فاعترض عليه معترض بسؤال القلب وقال: أنا أستدل بقياسك، فالأصل وهو: الوقوف بعرفة، أسلم به. والفرع: الاعتكاف أسلم به. والعلة:لبث محض،أسلم بها. لكن الحكم وهو قولك: لا يكون بمجرده قربة. هذا لا أسلم به، وإنما أقول: لا يشترط له الصوم. فإن الوقوف بعرفة لا يشترط له الصوم، هكذا الاعتكاف لا يشترط له الصوم، فقلب قياسه أتى بأصله وفرعه وعلته وقال:يدل على أن الصوم ليس شرطاً في صحة الاعتكاف، هنا أفسد مذهب المستدل، وفي نفس الوقت صحح المعترض مذهبه.

ومرات يفسد المعترض مذهب المستدل لكنه لا يصحح مذهب نفسه، مثال هذا مسألة: استيعاب الرأس بالمسح في الوضوء، الفقهاء لهم فيها ثلاثة أقوال:

فأحمد ومالك يقولان: لابد أن يمسح جميع الرأس.

وأبو حنيفة يقول: يكفي الربع.

والشافعي يقول: يكفي أقل ما يصدق عليه الاسم ولو ثلاث شعرات.

فجاء الحنفي يريد أن يثبت أنه لابد من مسح الربع، فيقول حتى يبطل مذهب المالكي والحنبلي: الرأس ممسوح فلا يجب استيعابه كالخف. فالأصل: الخف. والفرع:الرأس. والعلة: ممسوح. الحكم: لا يجب استيعابه.

فيأتي المعترض بسؤال القلب ويقول: الأصل: الخف، والفرع: الرأس. والعلة: ممسوح. لكني آتي بحكم جديد وهو أن الخف لا يقدر المسح فيه بالربع

وَكَقَوْلِهِ: بَيْعُ الْغَائِبِ عَقْدُ مُعَاوَضَةٍ، فَيَنْعَقِدُ مَعَ جَهْلِ الْمُعَوَّضِ كَالنِّكَاحِ، فَيَقُولُ خَصْمُهُ: فَلاَ يُعْتَبَرُ فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ كَالنِّكَاحِ، فَيَبْطُلُ مَذْهَبُ الْمُسْتَدِلِّ لِعَدَمِ أَوْلَوِيَّةِ أَحَدِ الْحُكْمَيْنِ بِتَعْلِيقِهِ عَلَى الْعِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ.

فهكذا الرأس، فهنا توصل المعترض إلى إبطال مذهب المستدل لكن لم يصحح مذهب نفسه، لأنه قد يكون الراجح مذهب أحمد، وقد يكون الراجح مذهب الشافعي.

مثال آخر: قال: بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع جهل المعوض كالنكاح. اختلف الفقهاء في بيع الغائب هل يصح أولا يصح؟

قال البعض: لا يصح لأنه مجهول وقد نهى في الشرع عن بيع الغرر.

وقال آخرون: يصح لكن يثبت فيه الخيار، بعد الرؤية، إذا شاهد السلعة فإن كانت على الصفة الموصوفة لزم البيع، وإن كانت السلعة على صفة غيرها فالمشتري بالخيار بين إمضاء البيع وبين فسخه، إذن عندنا قولان في مسألة بيع الغائب، الذي يرى أن بيع الغائب صحيح، قال: بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع جهل المعوض كالنكاح. في النكاح إذا كان الزوج لم ير المرأة ولم يعلم عنها شيئاً وقد عقد عليها صح العقد، فإذا كانت المرأة محددة ابنة فلان، وما شاهدها ولا رآها ولا يدري ما صفاتها صح هذا العقد، فالأصل: عقد النكاح. الفرع: بيع الغائب. العلة: عقد معاوضة. الحكم: ينعقد ويصح مع جهل المعوض. فيأتي المعترض ويقول: أنا أسلم لك هذا القياس إلا في الحكم، فأقول بيع الغائب عقد معاوضة فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح، فالأصل: النكاح. الفرع: بيع الغائب. العلة: عقد معاوضة، كلا القياسين سواء

وَالْقَلْبُ مُعَارَضَةٌ خَاصَّةٌ فَجَوَابُهُ جَوَابُهَا إِلَّا بِمَنْعِ وَصْفِ الْحُكْمِ، لِأَنَّهُ الْتَزَمَهُ فِي اسْتِدْلَالِهِ فَكَيْفَ يَمْنَعُهُ.

والخلاف في الحكم فهذا يقول: لا يعتبر ولا يثبت فيه خيار الرؤية، وإذا لم يثبت فيه خيار رؤية لم يصح لأن كليهما مترابطان، فالذي يصحح بيع الغائب يثبت فيه خيار الرؤية، ومن ألغى خيار الرؤية فيه فإنه يبطل عقد البيع، وهما مرتبطان، فيبطل مذهب المستدل باعتراض أن الحكمين مرتبطان لعدم أولوية أي الحكمين بتعليقه على العلة المذكورة، وبالتالي تكون العلة قد أنتجت حكمين متضادين.

إذن القلب معارضة في الحكم فقط، فهو تسليم من المعترض للأصل والفرع والعلة المذكورة عند المستدل، ومعارضة في الحكم فقط، بينما المعارضة التي ستأتي بعد قليل معارضة في العلة ويترتب عليها معارضة في الحكم، ولذلك القلب معارضة خاصة لأنه مجرد معارضة في الحكم.

نجيب عن سؤال القلب بواسطة عدد من الأجوبة:

الجواب الأول: ببيان أن حكم المعترض لا ينتج من العلة، فيقول: يا أيها المعترض الحكم الذي ذكرته وعارضت به حكمي لا يمكن أخذه من العلة، ولا يصح أخذه من العلة بدلالة كذا، ويأتي بالدليل.

الجواب الثاني: أن يقول المستدل: أسلم لك أن هذا الحكم الذي ذكرت ينتج من العلة التي اشتركنا فيها لكن حكمي أيضاً صادر من العلة، وحكمي أولى من حكمك بدلالة كذا، هذه أجوبة القلب.

التَّاسِعُ: الْمُعَارَضَةُ، وَهِيَ إِمَّا فِي الْأَصْلِ بِبَيَانِ وُجُودِ مُقْتَضٍ لِلْحُكْمِ فِيهِ، فَلاَ يَتَعَيَّنُ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ مُقْتَضِيًا، بَلْ يُحْتَمَلُ ثُبُوتُهُ لَهُ، أَوْ لِمَا ذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ، أَوْ لَهُمَا، وَهُوَ أَظْهَرُ الاِحْتِمَالاَتِ، إِذِ الْمَأْلُوفُ مِنْ تَصَرُّفِ الشَّارِعِ مُرَاعَاةُ الْمَصَالِحِ كُلِّهَا، كَمَنْ أَعْطَى فَقِيرًا قَرِيبًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ إِعْطَاؤُهُ لِلسَّبَبَيْنِ؛ وَيَلْزَمُ الْمُسْتَدِلَّ حَذْفُ مَا ذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ بِالاِحْتِرَازِ عَنْهُ فِي دَلِيلِهِ عَلَى الْأَصَحِّ، فَإِنْ أَهْمَلَهُ، وَرَدَ مُعَارَضَةً، وَيَكْفِي الْمُعْتَرِضَ فِي تَقْرِيرِهَا بَيَانُ تَعَارُضِ الاِحْتِمَالاَتِ الْمَذْكُورَةِ، وَلَا يَكْفِي الْمُسْتَدِلَّ فِي دَفْعِهَا إِلَّا بَيَانُ اسْتِقْلاَلِ مَا ذَكَرَهُ بِثُبُوتِ الْحُكْمِ، إِمَّا بِثُبُوتِ عِلِّيَّةِ مَا ذَكَرَهُ بِنَصٍّ أَوْ إِيمَاءٍ، وَنَحْوِهِ مِنَ الطُّرُقِ الْمُتَقَدِّمَةِ، أَوْ بِبَيَانِ إِلْغَاءِ مَا ذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ كَإِلْغَاءِ الذُّكُورِيَّةِ فِي جِنْسِ أَحْكَامِ الْعِتْقِ، أَوْ بِأَنَّ مِثْلَ الْحُكْمِ ثَبَتَ بِدُونِ مَا ذَكَرَهُ، فَيَدُلُّ عَلَى اسْتِقْلاَلِ عِلَّةِ الْمُسْتَدِلِّ.

---

* **قوله:المعارضة**: المعارضة عبارة عن إتيان المعترض بوصف آخر غير وصف المستدل يدعي أنه هو العلة.

لما قال له: البطيخ مطعوم نقيسه على البر فيجري فيه الربا، فالأصل: البر. الفرع: البطيخ. الحكم: جريان الربا. العلة: مطعوم. فيقول المعترض: العلة في البر ليست الطعم، وإنما هي الكيل. وبالتالي يفسد قياسك لأن البطيخ ليس مكيلاً، وهذا يسمونه المعارضة في الأصل.

والمعارضة تنقسم إلى قسمين:

الأول: معارضة في الأصل بأن يبين المعترض وجود وصف في الأصل هو الذي يقتضي الحكم في الأصل، وحينئذ لا يكون وصف المستدل هو العلة، بل يكون الأمر على ثلاثة احتمالات:

فَإِنْ بَيَّنَ الْمُعْتَرِضُ فِي أَصْلِ ذَلِكَ الْحُكْمِ الْمُدَّعَى ثُبُوتُهُ بِدُونِ مَا ذَكَرَهُ مُنَاسِبًا آخَرَ، لَزِمَ الْمُسْتَدِلَّ حَذْفُهُ،..

الاحتمال الأول: أن تكون العلة هي وصف المستدل الذي هو الطعم.

الاحتمال الثاني: أن تكون العلة هي وصف المعترض الذي هو الكيل.

الاحتمال الثالث: أن تكون العلة هي الوصفين فتكون العلة الطعم والكيل.

وهذا الاحتمال الثالث هو أرجح الاحتمالات لأن كلاً من الوصفين وصف مناسب وعادة الشارع أن يراعي جميع الأوصاف المناسبة ويعلق الحكم بها؛ فمثاله مثل من أعطى فقيراً قريباً، فيحتمل أنه أعطاه لفقره، ويحتمل أنه أعطاه لقرابته، ويحتمل أنه أعطاه للوصفين، فأي هذه الاحتمالات أرجح؟

الاحتمال الثالث؛ هكذا في مسألتنا يحتمل أنه ثبت الربا من أجل الوصفين معا: الطعم والكيل.

فإن المعترض يكفيه بيان الوصف الثاني بأن يقول: عندي وصف الكيل وأن الاحتمالات تعارضت، يحتمل أن تكون العلة الطعم، ويمكن أن تكون الكيل، ويمكن أن تكون الأمرين معاً.

فالمعترض يكفيه مجرد بيان الأوصاف الأخرى، بينما المستدل لا يكفيه إظهار وصفه فقط. بل لابد أن يبين بطلان مذهب خصمه ويثبت أن الحكم إنما ثبت من أجل وصفه هو الذي هو وصف المستدل، دون وصف المعترض.

إذا اعترض على المستدل بواسطة المعارضة فحينئذ كيف يتخلص المستدل من هذا السؤال؟

يتخلص بإلغاء وصف المعترض هذا يسمونه: حذف ما ذكره المعترض

. ...

يعني حذف الوصف الذي ذكره المعترض وبيان أنه لا يصح التعليل به

كيف يتخلص منه؟ وكيف يحذفه؟

يكون ذلك بعدد من الطرق:

الطريق الأول: أن يحترز المستدل عنه في دليله لأنه إذا لم يحترز عنه فإنه حينئذ يتمكن الآخرون بأن يوردوا عليه المعارضة.

الطريق الثاني: إما أن يقيم المستدل الدليل على أن وصفه هو العلة بواسطة النص أو الإجماع أو غيره كما بينا في مسالك العلة.

الطريق الثالث: أن يبين المستدل أن الوصف الذي ذكره المعترض ليس وصفاً صحيحاً، ويقوم ببيان إلغاء الوصف الذي ذكره المعترض بأن يقول: هذا الوصف لا تلتفت إليه الشريعة. مثال ذلك قال: البر مطعوم فنقيس عليه البطيخ في جريان الربا، قال:البر حباته صغيره فجرى فيه الربا، فيقول المستدل له: كون الحبة صغيرة أو كبيرة هذا وصف طردي لا قيمة له.

الطريق الرابع: النقض بأن يورد المستدل محلاً آخر وجد فيه وصف المعترض ولم يوجد الحكم،فعندما عارض وصف المستدل وهو الكيل بوصف آخر وهو الطعم، فيقول المستدل له: عندنا المانجو، نتفق أنا وأنت على أنه لا يجري فيه الربا مع أنها مطعومة،فدل ذلك على أن الطعم ليس علة وحذفت وصفك.

قال: أو بأن مثل الحكم ثبت بمثل ما ذكره: أي أن الحكم ثبت في محل آخر بدون الوصف الذي ذكره المعترض، فيدل ذلك على أن الوصف الذي ذكره المستدل هو وحده علة الحكم، فإن قال المعترض: المانجو فيها شيء آخر

وَلَا يَكْفِيهِ إِلْغَاءُ كُلٍّ مِنَ الْمُنَاسِبَيْنِ بِالْأَصْلِ الْآخَرِ، لِجَوَازِ ثُبُوتِ حُكْمِ كُلِّ أَصْلٍ بِعِلَّةٍ تَخُصُّهُ، إِذِ الْعَكْسُ غَيْرُ لَازِمٍ فِي الشَّرْعِيَّاتِ.

لم يجر فيها الربا لسبب آخر، فإن بين لنا المعترض في أصل ذلك الحكم الذي هو المانجو وصفاً آخر فيقول: المانجو لم يجر فيها الربا مع أنها مطعومة لأنها حلوة، والشارع قال: الأشياء التي يكون لها طعم حلو لا يجوز الربا فيها، فحينئذ يلزم المستدل أن يبين أن وصف الحلاوة ليس وصفاً معتبراً في الشريعة.

مسألة: هل يصح للمستدل أن يقول: يا أيها المعترض أنت ذكرت أن العلة هي الطعم، وأنا قلت: الكيل، وفلان قال: إن العلة هي القوت حينئذ تتعارض علتك وعلته وتبقى علتي، فهل يكفي هذا؟

قال المؤلف: ولا يكفيه: يعني أن المستدل لا يكفيه إلغاء كلٍ من المناسبين، فهو في الأول كان يقول: الطعم، وفي الثاني: لما جاءت المانجو قال: الحلاوة، يقول: وصفان تعارضا، وبالتالي ألغيهما، بل لابد أن يقيم الدليل على أنهما أوصاف غير معتبرة.

قال: ولا يكفيه إلغاء كل من المناسبين بالأصل الآخر، لجواز ثبوت حكم كل منهما أصلاً مستقلاً ثبت بعلة مستقلة تخصه،لأنه لا يلزم في الشريعة أن يكون الحكم له علة واحدة، إذ قد يكون الحكم الواحد له علل متعددة، فنقض الوضوء يثبت بالحدث وخروج البول والغائط وأكل لحم الجزور وغيره، إذن العكس ليس لازماً للشريعة، فقد يكون للحكم الواحد علل كثيرة.

إذن تقدم معنا أن هناك ثلاث احتمالات، أن تكون العلة هي وصف المستدل، أو تكون العلة هي وصف المعترض، أو تكون العلة مجموع الأمرين.

بعض المرات يقول المعترض: إن العلة هي مجموع الوصفين، فحينئذ يكفي لا المستدل إلا بطلان وصف المعترض وحده.

وَإِنِ ادَّعَى الْمُعْتَرِضُ اسْتِقْلَالَ مَا ذَكَرَهُ مُنَاسِبًا، كَفَى الْمُسْتَدِلَّ فِي جَوَابِهِ بَيَانُ رُجْحَانِ مَا ذَكَرَهُ هُوَ بِدَلِيلٍ، أَوْ تَسْلِيمٍ،..............................

قال: وإن ادعى المعترض استقلال الوصف الذي ذكره هو مناسباً فإنه حينئذ يكفي المستدل في جوابه بيان أن وصف المستدل أرجح من وصف المعترض،لكن إذا قال المعترض: يمكن أن تكون العلة مجموع الوصفين: وصف المستدل ووصف المعترض، فإن الرجحان لا يكفي، ولابد أن يقيم المستدل دليلاً على بطلان وصف المعترض.

كيف نبين رجحان وصف المستدل؟

بأحد أمرين:

الأمر الأول: بالدليل، بأن نأتي بدليل شرعي أو حسي أو عقلي يدل على رجحان وصف المستدل.

الأمر الثاني: بتسليم المعترض بأن وصف المستدل أرجح.

يبقى عندنا المعارضة في الفرع، وخلاصة المعارضة في الفرع أن يقول: أنا لا أعترض على قياسك، لكن الفرع الذي عندك فيه وصف يقتضي إلحاقه بأصل آخر، مثال هذا: قال البطيخ يجري فيه الربا لأنه مطعوم كالبر. يقول أنا أسلم لك أن الطعم علة، لكن البطيخ بذاته فيه شيء وسبب جعلني ألحقه بغيره لأنه معدود فألحقه ببيع المنازل، فإن البطيخ وإن كان مطعوماً لكنه معدود، وعلة العدد عندي أقوى من علة الطعم، والمعدودات لا يجري فيها الربا، وهذا يسمونه الاعتراض ببيان الفرق بين الأصل والفرع. فالمعترض يقول: البطيخ مطعوم لكن بينه وبين البر فرق وهو أن البطيخ معدود، هذا يسمونه: معارضة في الفرع، وقد يسمى: بيان الفرق بين الأصل والفرع. وهذا يقولون فيه: قياس مع الفارق. وبعضهم يدخل في المعارضة في الفرع سؤال

وَأَمَّا فِي الْفَرْعِ بِذِكْرِ مَا يَمْتَنِعُ مَعَهُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِيهِ، إِمَّا بِالْمُعَارَضَةِ بِدَلِيلٍ آكَدَ مِنْ نَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ، فَيَكُونُ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ فَاسِدَ الاِعْتِبَارِ كَمَا سَبَقَ.

فساد الاعتبار الذي مضى معنا. وسيأتي تفصيل ذلك.

ذكرنا أن قوادح القياس يستفاد منها في إبطال كلام الخصم، وفي تقوية حجة الإنسان، ويستفاد منها في معرفة كلام المعترض إلى غير ذلك من الفوائد وذكرنا ثمانية اعتراضات من اعتراضات القياس، وكان التاسع هو قادح المعارضة، وقلنا بأن المعارضة على قسمين:

القسم الأول: معارضة في الأصل بأن يقوم المعترض بإظهار وصف آخر غير وصف المستدل ويدعي أنه هو علة الحكم، وقلنا: إن جواب المستدل هو أن يبين أن هذا الوصف الذي ذكره المعترض لا يصح التعليل به، أو يبين أنه وصف طردي، أو أنه وصف منقوض، أو نحو ذلك مما سبق.

القسم الثاني: المعارضة في الفرع، والمعارضة في الفرع تكون بأمور:

الأول: أن يبين بأن هذا الفرع لا يصح إلحاقه بالأصل الذي ذكره المستدل، إما بأن يبين أن الفرع الذي ذكره له دليل خاص يستقل به، ومن ثم لا يصح إلحاقه بالأصل، لأن هذا القياس الذي ذكره المستدل يكون قياساً فاسد الاعتبار، مثال ذلك لو قال المستدل: البر ثبت تحريم الربا فيه لعلة الطعم فأقيس عليه الحيوان لأنه مطعوم. فيعترض المعترض ويقول: هذا الفرع لا يصح إلحاقه بهذا الأصل، لأن هذا الفرع ورد فيه دليل يدل على عدم صحة إلحاقه بالأصل وهو أن النبي ﷺ كان يبيع البعير والبعيرين بالثلاثة والأربعة إلى الحول، فهنا الفرع وجد فيه دليل عارضنا به قياس المستدل، فحينئذ يكون القياس الذي ذكره المستدل قياساً فاسد الاعتبار.

وَإِمَّا بِإِبْدَاءِ وَصْفٍ فِي الْفَرْعِ مَانِعٍ لِلْحُكْمِ فِيهِ، أَوْ لِلسَّبَبِيَّةِ.

الثاني من أنواع المعارضة في الفرع: أن يقوم المعترض بإبداء وصف في الفرع يمنع من ثبوت الحكم فيه أو يمنع من السببية، وهذا الذي يسمونه القدح بالفارق، فكأنه يقول: إن الفرع ليس مماثلاً للأصل الذي ذكرته لوجود وصف يمنع من إلحاقه به.

مثال هذا: لو استدل مستدل فقال: الشرع ورد بإثبات الصلاة على التربة فنلحق به الصلاة على الحصير، فهنا الأصل: التراب. والفرع. الحصير. والحكم: جواز الصلاة عليه. والعلة: كونه جميعاً فرشاً. فيعترض المعترض فيقول: لكن هذا الحصير مصنوع من الحشيش المحرم، أو مصنوع من خوص مسروق. فهنا قام المعترض بإبداء وصف وهو كونه مسروقاً أو كونه حشيشاً، يمنع من إلحاق هذا الفرع بالأصل في جواز الصلاة عليه.

والموانع على نوعين: موانع تمنع الحكم. وموانع تمنع السببية، هنا لما قلنا: حصير مصنوع من حشيش محرم فلا يصح إلحاقه بالتراب، هذا معارضة للفرع وهو وصف مانع للحكم دون السبب، لأن السببية وهي الفراش لازالت موجودة.

وقد يكون الاعتراض بالمعارضة في الفرع لوجود مانع في الفرع يمنع من وجود السببية كما لو قال له: الصلاة على الأرض جائزة لأنها فراش فلتجز على أعلى العمود، فنقول: هنا فيه وصف مانع وهو كونه لا يتمكن من السجود وهو على العمود. فهنا منع السببية وهو أن رأس العمود ليس فراشاً فإذا منع السببية فحينئذ يؤدي ذلك إلى منع الحكم، فكل منع للحكم لا يلزم منه منع السببية وكل منع للسببية يلزم منه منع للحكم، إذن عندنا منع للحكم، في الفرع وعندنا منع للسببية.

فَإِنْ مَنَعَ الْحُكْمَ، احْتَاجَ فِي إِثْبَاتِ كَوْنِهِ مَانِعًا إِلَى مِثْلِ طَرِيقِ الْمُسْتَدِلِّ فِي إِثْبَاتِ حُكْمِهِ مِنَ الْعِلَّةِ وَالْأَصْلِ؛ وَإِلَى مِثْلِ عِلَّتِهِ فِي الْقُوَّةِ، وَإِنْ مَنَعَ السَّبَبِيَّةَ، فَإِنْ بَقِيَ احْتِمَالُ الْحِكْمَةِ مَعَهُ وَلَوْ عَلَى بُعْدٍ لَمْ يَضُرَّ الْمُسْتَدِلَّ، لِإِلْفِنَا مِنَ الشَّرْعِ اكْتِفَاءَهُ بِالْمَظِنَّةِ وَمُجَرَّدِ احْتِمَالِ الْحِكْمَةِ، فَيَحْتَاجُ الْمُعْتَرِضُ إِلَى أَصْلٍ يَشْهَدُ لِمَا ذَكَرَهُ بِالِاعْتِبَارِ، وَإِنْ لَمْ يَبْقَ، لَمْ يَحْتَجْ إِلَى أَصْلٍ؛ إِذْ ثُبُوتُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لِلْحِكْمَةِ، وَقَدْ عُلِمَ انْتِفَاؤُهَا،

وكما تقدم أن المعارضة في الفرع على نوعين:

النوع الأول: معارضة بوصف يمنع حكم الفرع، وحينئذ إذا منع المعترض الحكم في الفرع فإنه حينئذ يحتاج إلى دليل يدل على أن هذا الوصف الجديد الذي ذكره المعترض وصف مانع، وهذا الدليل لابد أن يكون مماثلاً لدليل المستدل، بحيث يأتي المعترض بقياس جديد فيه علة وفيه أصل، ولابد أن تكون هذه العلة أقوى من علة المستدل.

النوع الثاني: معرضة بوصف يمنع السببية،فإن المعترض إذا عارض وقدح بالمعارضة في الفرع بمانع يمنع السببية، فحينئذ ننظر: إن بقي احتمال الحكمة على بعد ما لو كان العمود طويلاً بحيث يتمكن من السجود لكن بانكماش، فحينئذ لا يضر المستدل كلام المعترض لأنه يقول: يتمكن من السجود والعمود في حقه بمثابة الفرش، فهنا بقي احتمال الحكمة وهي السجود كما لو كمش نفسه لأننا ألفنا من الشارع بأنه يكتفي بالمظنة، ومجرد احتمال وجود الحكمة. فحينئذ إذا بين المستدل أن وصفه يمكن أن توجد به الحكمة ولو على بعدٍ كفاه ذلك، إذا أراد المعترض أن يعترض عليه فلابد من إيراد أصل جديد يتمكن به من قياس مسألة أعلى العمود على الأصل الجديد،فيقول مثلاً:

وَفِي الْمُعَارَضَةِ فِي الْفَرْعِ يَنْقَلِبُ الْمُعْتَرِضُ مُسْتَدِلًّا عَلَى إِثْبَاتِ الْمُعَارَضَةِ وَالْمُسْتَدِلُّ مُعْتَرِضًا عَلَيْهَا بِمَا أَمْكَنَ مِنَ الْأَسْئِلَةِ.

الكعبة لا يجوز للإنسان أن يصلي على ظهرها، ورأس العمود مماثل للكعبة فحينئذ أتى المعترض بأصل وهو رأس الكعبة يشهد للوصف الذي ذكره المعترض بالاعتبار، لكن لو لم يبق للحكمة أي اعتبار، فإنه لا يحتاج إلى أصل جديد فيقول: وصفك يا أيها المستدل وصف غير مناسب وليس فيه شيء من الحكمة، ومن ثم لا يحتاج المعترض إلى إيراد أصل جديد لأننا إنما نثبت الحكم بناء على حكمة، وقد علمنا أن الحكمة هنا منتفية.

وفي المعارضة في الفرع جاء المستدل بعلة وجاء المعترض بعلة، فحينئذ لابد أن يقوم المستدل بإلغاء وصف المعترض من أجل أن يسلم له قياسه فينقلب المعترض حينئذ من كونه معترضاً على كلام المستدل إلى كونه مستدلاً على صحة الوصف الجديد الذي علل به، وينقلب المستدل من كونه مستدلاً إلى كونه معترضاً لأنه سيعترض على الوصف الذي ذكره المعترض بما يمكنه من الأسئلة السابقة.

الْعَاشِرُ: عَدَمُ التَّأْثِيرِ، وَهُوَ ذِكْرُ مَا يَسْتَغْنِي عَنْهُ الدَّلِيلُ فِي ثُبُوتِ حُكْمِ الْأَصْلِ، إِمَّا لِطَرْدِيَّتِهِ نَحْوَ: صَلَاةٌ لَا تُقْصَرُ، فَلَا يُقَدَّمُ أَذَانُهَا عَلَى الْوَقْتِ، كَالْمَغْرِبِ، إِذْ بَاقِي الصَّلَوَاتِ تُقْصَرُ، فَلَا يُقَدَّمُ أَذَانُهَا عَلَى الْوَقْتِ،............

---

* **قوله: عدم التأثير**: هذا هو السؤال العاشر من أسئلة القياس.

بأن يقول المعترض: يا أيها المستدل ورد في كلامك ألفاظ لا قيمة لها ويصح الدليل بدونها فلابد أن تلغي هذه الأوصاف .

قال: وهو ذكر ما يستغني عنه الدليل في ثبوت حكم الأصل: أي أن سؤال عدم التأثير هو ذكر المعترض أن في كلام المستدل ألفاظاً يستغني عنها الدليل في إثبات حكم الأصل، وينقسم سؤال عدم التأثير إلى قسمين:

القسم الأول: أن يذكر المستدل في قياسه أوصافاً طردية.

قال: إما لطرديته: أي أن يقول المعترض: في كلامك أيها المستدل أوصاف طردية غير مؤثرة فلا يصح أن تذكرها في استدلالك، هذا الكلام مثل ما لو قال المستدل: صلاة لا تقصر فلا يقدم أذانها على الوقت كالمغرب، هذا الكلام في مسألة صلاة الفجر، هل يجوز أن يتقدم الآذان على الوقت أو لا يجوز؟ موطن خلاف بين العلماء، فقال طائفة: لا يجوز وهذا مذهب الحنفية وكان من أدلتهم هذا الاستدلال، الأصل:المغرب. والفرع: الفجر. والعلة: صلاة لا تقصر. والحكم: لا يقدم أذانها على الوقت.

فيقول له المعترض: أنا اعترض عليك بعدم التأثير، لأن قولك: صلاة لا تقصر، هذا وصف طردي غير مؤثر فهذا قيد غير مفيد، لأن الصلاة المقصورة التي يجوز قصرها لا يقدم آذانها على الوقت، كما في صلاة الظهر وصلاة العصر وصلاة العشاء،فإن هذه الصلوات تقصر ومع ذلك لا يجوز أن يقدم آذانها فدل ذلك على أن قولك: لا تقصر، لا قيمة له إذ باقي الصلوات

أَوْ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ بِدُونِهِ، نَحْوَ: مَبِيعٌ لَمْ يَرَهُ، فَلَمْ يَصِحَّ بَيْعُهُ، كَالطَّيْرِ فِي الْهَوَاءِ، فَإِنَّ بَيْعَ الطَّيْرِ فِي الْهَوَاءِ مَمْنُوعٌ، وَإِنْ رُؤِيَ،..........................

تقصر ومع ذلك لا يقدم آذانها على الوقت، فهنا قولك: لا تقصر، وصف طردي غير مؤثر، فلا يصح ذكره في العلة.

القسم الثاني: يذكر المستدل كلاماً وألفاظاً في كلامه يستغني عنها الدليل لأن الحكم يثبت بدون وجودها ولكنها ليست طردية.

مثال ذلك: في مسألة بيع الغائب هل هو جائز أو لا؟

قال الشافعية: لا يجوز. وقال الجمهور: يجوز.

فقال الشافعي: لا يصح لأنه مبيع لم يره فلم يصح بيعه كالطير في الهواء. فالأصل:الطير في الهواء. والفرع: بيع الغائب. والحكم:لم يصح بيعه. والعلة: مبيع لم يره.

فنقول: قولك: لم يره، وصف لا قيمة له، لأن الحكم في الأصل يثبت بدون هذا الوصف، فإنه لو كان الطير في الهواء فوق رأسك فإنه يرى، ومع ذلك لا يصح بيعه، ولكن في بعض المرات يأتي المستدل بلفظ غير مؤثر وصف طردي، من أجل الاحتراز من قادح النقض. وهذه المسألة سبقت معنا.

لو قال قائل:حكم متعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فاشترط فيه العدد كرمي الجمار. الحنابلة يقولون في الاستجمار: لابد من ثلاثة أحجار. والجمهور يقولون: يكفي واحدة منقية، استدل الحنبلي فقال: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار فاشترط فيه العدد كرمي الجمار، كلمة: يستوي فيه الثيب والأبكار. هذا وصف طردي غير مؤثر لكنه أتي به من أجل قادح النقض،وتقدم معنا أن المؤلف رجح أنه لا يصح الاحتراز بالأوصاف الطردية، وهو يخالف مذهبه هنا حيث قال: نعم إن أشار بذكر

نَعَمْ إِنْ أَشَارَ بِذِكْرِ الْوَصْفِ الْمَذْكُورِ إِلَى خُلُوِّ الْفَرْعِ مِنَ الْمَانِعِ، أَوِ اشْتِمَالِهِ عَلَى شَرْطِ الْحُكْمِ دَفْعًا لِلنَّقْضِ، جَازَ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ هَذَا الْبَابِ، وَإِنْ أَشَارَ الْوَصْفُ إِلَى اخْتِصَاصِ الدَّلِيلِ بِبَعْضِ صُوَرِ الْحُكْمِ، جَازَ إِنْ لَمْ تَكُنِ الْفُتْيَا عَامَّةً، وَإِنْ عَمَّتْ، لَمْ يَجُزْ لِعَدَمِ وَفَاءِ الدَّلِيلِ الْخَاصِّ بِثُبُوتِ الْحُكْمِ الْعَامِّ.

الوصف المذكور إلى خلو الفرع من المانع أو اشتماله على شرط الحكم دفعاً للنقض جاز ولم يكن من هذا الباب لأنه من النقض.

والاحتراز بالأوصاف الطردية موطن خلاف بين الأصوليين، منهم من يجيزه، ومنهم من لا يجيزه، فمن أجازه قال: هذا وصف سيحصل به الاطراد فحينئذٍ يتحقق شرط من شروط العلة، ومن لم يجزه قال: الوصف الطردي لا يؤثر إذا جاء وحده، فلا يؤثر إذا جاء مع غيره كشهادة الفاسق، لا يُقبل شاهداً وحده، ولا يُقبل شاهداً مع غيره.

* **قوله: وإن أشار الوصف إلى اختصاص الدليل ببعض صور الحكم جاز:** في بعض المرات نأتي بوصف لبيان أن العلة تختص ببعض الصور، فهل هذا يجوز؟

إن كانت الفتيا عامة فإنه حينئذٍ لا يجوز، وإن كانت الفتيا خاصة فإنه يجوز.

مثال الفتيا العامة، لو قال له: ما حكم انتقاض الوضوء بمس المرأة؟

إن قال: يجوز؛ لأنه مس عضو مشتهى كمس الذكر. قيل: عندنا السؤال عام فحينئذٍ لا يصح أن نأتي بوصف طردي، فلابد أن يكون السؤال خاصاً لأن كلمة: مشتهى، هنا تدل على التأثر بالشهوة، ولكن لو كان السؤال: هل ينتقض الوضوء بمس المرأة بشهوة؟ هنا السؤال خاص فجاز أن يكون السؤال الخاص مبني على وصف من هذا القبيل.

الْحَادِي عَشَرَ: تَرْكِيبُ الْقِيَاسِ مِنَ الْمَذْهَبَيْنِ، وَهُوَ الْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ الْمَذْكُورِ قَبْلُ، نَحْوَ قَوْلِهِ فِي الْبَالِغَةِ: أُنْثَى، فَلاَ تُزَوِّجُ نَفْسَهَا، كَابْنَةِ خَمْسَ عَشْرَةَ، إِذِ الْخَصْمُ يَمْنَعُ تَزْوِيجَهَا نَفْسَهَا لِصِغَرِهَا لَا لِأُنوثَتِهَا، فَفِي صِحَّةِ التَّمَسُّكِ بِهِ خِلاَفٌ.

الْإِثْبَاتُ، إِذْ أَصْلُهُ النِّزَاعُ فِي الْأَصْلِ فَيُثْبِتُهُ، وَيُبْطِلُ مَأْخَذَ الْخَصْمِ فِيهِ، وَقَدْ ثَبَتَ مُدَّعَاهُ.

وَالنَّفْيُ، لِأَنَّهُ فِرَارٌ عَنْ فِقْهِ الْمَسْأَلَةِ إِلَى مِقْدَارِ سِنِّ الْبُلُوغِ، وَهِيَ مَسْأَلَةٌ أُخْرَى، وَالْأَوَّلُ أَوْلَى.

من المعلوم أن الحنفية يرون أن البكر البالغة تزوج نفسها والبلوغ عندهم من سبعة عشر سنة، فجاء شافعي وقال: يا أيها الحنفي ابنة ستة عشر لا تزوج نفسها عندك، فكذلك ابنة ثلاثين سنة، فالفرع: ابنة ثلاثين، والأصل: ابنة ستة عشر. والحكم: أنها لا تزوج نفسها. والعلة: أنها أنثى ثيب. فيعترض المعترض الحنفي ويقول: أنا أسلم أن ابنة خمسة عشر لا تزوج نفسها لكن ليس لأنوثتها ولكن لكونها صغيرة فإن ساعدتني وقلت: أوافقك على أن ابنة خمسة عشر لا تزوج نفسها لصغرها لا لأنوثتها انتهى الإشكال، وإن عارضتني منعت الحكم في الأصل، وقلت: ابنة خمسة عشر تزوج نفسها، لأن ابنة خمسة عشر بالغة على إحدى الروايتين عند الحنفية، هذا يسمي: تركيب القياس من المذهبين: مذهب المعترض ومذهب المستدل.

وتركيب القياس على نوعين: تركيب أصل، وتركيب وصف.

تركيب القياس من المذهبين، مذهب المستدل ومذهب المعترض، هو لما قال: ابنة ثلاثين بالغة، قال أيضاً: ابنة ستة عشر بالغة لكن ليس في مذهبي، وإنما في مذهبك أنت، ومن ثم أقول: أنه يجوز أن تزوج نفسها.

....

فتركيب الأصل أن يتفق المستدل والمعترض على حكم الأصل ويختلفان في علته، فيقيس المستدل فرعاً مختلفاً فيه على ذلك الأصل بناء على علة المستدل، فيقول المعترض: إن ساعدتني على أن علة الأصل هو الوصف الذي ذكرته لم يصح القياس، وإن ادعيت أن علة الأصل هو الوصف الذي ذكرته يا أيها المستدل فإنني سأمنع حكم الأصل.

وأما تركيب الوصف فأن يقول المعترض: وصفك يا أيها المستدل ليس موجوداً في الأصل، فإن ساعدتني على ذلك، وإلا منعت حكم الأصل.

مسألة: هل سؤال التركيب سؤال صحيح مسموع يلزم المستدل الجواب عنه؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه سؤال صحيح، لأن مؤداه منع حكم الأصل عند التسليم بعدم صحة علة المعترض؛ فهو محتوٍ على إبطال علة المستدل، أو منع حكم الأصل.

القول الثاني: أن سؤال التركيب ليس سؤالاً صحيحاً، لأنه ينقل البحث من مسألة إلى أخرى، فيؤدي إلى انتشار الكلام وعدم تحصيل فائدة المناظرة، فالبحث كان في تزويج المرأة نفسها إذا كانت بالغة، وعند هذا السؤال ينتقل البحث إلى مسألة سن البلوغ.

والأظهر عدم صحة هذا السؤال إذ أول الاعتراض تسليم لحكم الأصل وآخره منع له، والمنع بعد التسليم غير مقبول.

الثَّانِي عَشَرَ: الْقَوْلُ بِالْمُوجَبِ، وَهُوَ: تَسْلِيمُ الدَّلِيلِ مَعَ مَنْعِ الْمَدْلُولِ، أَوْ تَسْلِيمُ مُقْتَضَى الدَّلِيلِ مَعَ دَعْوَى بَقَاءِ الْخِلَافِ، وَهُوَ آخِرُ الْأَسْئِلَةِ، وَيَنْقَطِعُ الْمُعْتَرِضُ بِفَسَادِهِ، وَالْمُسْتَدِلُّ بِتَوْجِيهِهِ، إِذْ بَعْدَ تَسْلِيمِ الْعِلَّةِ وَالْحُكْمِ لَا يَجُوزُ لَهُ النِّزَاعُ فِيهِمَا.

---

* **قوله: القول بالموجب:** هذا سؤال القول بالموجب وهو أن يقول المعترض: كلامك يا أيها المستدل صحيح مائة في المائة، لكنه ليس في مسألتنا ولا يدل على حكم في المسألة المتنازع فيها بيني وبينك، فهو تسليم بالدليل والحكم مع دعوى انه خارج محل النزاع.

مثال ذلك: قوله تعالى:﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون:٨] لم يقل له: إن حجتك هنا ضعيفة ودليلك ضعيف؛ لكنه سلم الدليل وذكر أنه لا ينتج النتيجة،لأن الدليل يدل على أن الأعز سيخرج الأذل، فكأنه يقول: نحن يا أيها المنافقون ونحن يا أهل المدينة نحن الأعز، وبالتالي سنخرج محمداً وأصحابه، فأجيبوا بأن الدليل صحيح سيخرج الأعز منها الأذل، لكنه لا ينفعك يا عبد الله ابن أُبيّ، لأنك أنت الأذل.

إذن القول بالموجب هو التسليم بالدليل، كأنه يقول: دليلك صحيح، لكنه لا يفيدك في الدعوى.

والقول بالموجب آخر الأسئلة، لأنه يسلم بالدليل ويثبته، ومن ثم فإنه ينقطع المعترض إذا بين المستدل أنه فاسد، والمستدل ينقطع إذا توجه عليه سؤال القول بالموجب،ولكن لو كان المعترض قد اعترض بالقول بالموجب فتبين فساده، فحينئذ لا يسمع كلام المعترض بعد ذلك في إلغاء قياس المستدل لأن الاعتراض بالقول بالموجب فيه تسليم بدليل المستدل، فإذا سلم الإنسان في شيء فلا يحق له أن يعترض عليه بالمنع بعد ذلك.

وَمَوْرِدُهُ: إِمَّا النَّفْيُ، نَحْوَ قَوْلِهِ فِي الْقَتْلِ بِالْمُثَقَّلِ: إِنَّ التَّفَاوُتَ فِي الْآلَةِ لَا يَمْنَعُ الْقِصَاصَ، كَالتَّفَاوُتِ فِي الْقَتْلِ، فَيَقُولُ الْحَنَفِيُّ: سَلَّمْتُ، لَكِنْ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الْمَانِعِ ثُبُوتُ الْقِصَاصِ، بَلْ مِنْ وُجُودِ مُقْتَضِيهِ أَيْضًا، فَأَنَا أُنَازِعُ فِيهِ.

قال المؤلف: ومورده: يعني أن سؤال القول بالموجب ينقسم إلى أقسام:

الأول: قول بالموجب في النفي،أي يرد هذا الاعتراض على قياس يكون حكمه منفياً،وابن قدامة يقول:أن ينصب المستدل في إبطال ما يعتقد أنه مأخذ الخصم كما لو قال مستدل من الجمهور في القتل بالمثقل: إن التفاوت في الآلة لا يمنع من القصاص في القتل. فإنه لو قتله بسكين أو برصاصة لم يختلف الحكم، ولم يمنع القصاص، قال: فكذلك التفاوت في القتل فإن التفاوت في القتل لا يمنع القصاص، سواء كان قتلاً بمثقل أو بمحدد، لأن الحنفية يرون أن القتل بالمثقل لا يوجب القصاص، فيقول الحنفي: سلمت بدليلك: أن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، أنا أقول بأنه لا يمنع، لكنني لا يصح لي أن أثبت الحكم بناءً على عدم وجود المانع، وإنما أثبت الحكم بناءً على وجود المقتضي الذي هو العلة.

قال: سلمت، لكن لا يلزم من عدم المانع ثبوت القصاص لأنه قد ينتفي القصاص مع وجود شرط آخر مثل المكافئة، أو مع انتفاء مانع مثل كونه من مجنون أو كونه من غير بالغ. فلا يلزم من عدم المانع في القتل بالمثقل ثبوت القصاص لأن القصاص قد ينتف بأشياء أخرى، وإنما يلزم القصاص عند وجود مقتضيه إذ لا يلزم من عدم المانع ثبوت القصاص، فإن كونه مكافئاً له لا نثبت به القصاص حتى يوجد المعنى الذي هو قتل عمد عدوان.

وَجَوَابُهُ بِبَيَانِ لُزُومِ حُكْمِ مَحَلِّ النِّزَاعِ مِمَّا ذَكَرَهُ إِنْ أَمْكَنَ، أَوْ بِأَنَّ النِّزَاعَ مَقْصُورٌ عَلَى مَا يَعْرِضُ لَهُ بِإِقْرَارٍ، أَوِ اشْتِهَارٍ، وَنَحْوِهِ. وَإِمَّا الْإِثْبَاتُ، نَحْوَ: الْخَيْلُ حَيَوَانٌ يُسَابَقُ عَلَيْهِ، فَتَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ كَالْإِبِلِ، فَيَقُولُ: نَعَمْ زَكَاةُ الْقِيمَةِ.

نجيب عن سؤال القول بالموجب بطرق:

الطريق الأول: ببيان أن الحكم المستفاد من الدليل وارد في محل النزاع.

لما قال المعترض للمستدل:أسلم دليلك لكنه لا يدل على مسألتنا وإنما يدل على مسألة أخرى. فيورد الإثبات على أن هذا الدليل وارد في المسألة المتنازع فيها.

الطريق الثاني:أن يبين المستدل أنه يلزم من تسليم الحكم المستفاد من الدليل التسليم بالحكم في محل النزاع.

قال: وجوابه ببيان لزوم الحكم لمحل النزاع، مما ذكره إن أمكن.

الطريق الثالث: بأن يقول:إن النزاع مقصود به ما يعرض له بإقرار أو اشتهار أو نحوه. فيقول المستدل:إن المراد بهذا الحكم الذي أنتجته بدليلي هو الحكم المتنازع فيه، فإن المسالة المتنازع فيها قد وقع الاشتهار بين العلماء في التعبير عنها بالحكم الذي أنتجته،أو أنك يا خصمي قد سلمت بذلك فيما مضى.

إذن هذا هو النوع الأول من القول بالموجب: ما كان في النفي.

النوع الثاني: ما كان في الإثبات،وقال ابن قدامة: المورد الثاني: أن يتعرض المستدل لحكم يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف. ومثل له المؤلف بما لو قال المستدل: الخيل حيوان يسابق عليه فتجب فيه الزكاة كالإبل. الأصل: الإبل. والفرع: الخيل. والعلة: حيوان يسابق عليه. والحكم: تجب فيه الزكاة. فيقول المعترض: أنا اعترض عليك بالقول بالموجب، دليلك صحيح لكن لا تجب فيه الزكاة بعينه وإنما تجب في القيمة إذا نواها للتجارة. فنقول:يا أيها المعترض

وَجَوَابُهُ، بِأَنَّ النِّزَاعَ فِي زَكَاةِ الْعَيْنِ، وَقَدْ عَرَّفْنَا الزَّكَاةَ بِاللاَّمِ، فَيَنْصَرِفُ إِلَى مَحَلِّ النِّزَاعِ، وَفِي لُزُومِ الْمُعْتَرِضِ إِبْدَاءُ مُسْتَنَدِ الْقَوْلِ بِالْمُوجَبِ خِلاَفُ الإِثْبَاتِ، لِئَلاَّ يَأْتِيَ بِهِ نَكَدًا وَعِنَادًا ؛ وَالنَّفْيُ إِذْ بِمُجَرَّدِهِ يَبِينُ عَدَمُ لُزُومِ حُكْمِ الْمُسْتَدِلِّ مِمَّا ذَكَرَهُ، وَالأُولَى أَوْلَى

أنت تورد شيئاً من عند نفسك وتعترض على نفسك، فإنك لم تعترض على المستدل، فلو قال المستدل: الخيل حيوان يسابق عليه فتجب فيه الزكاة كالإبل. فيعترض عليه، فيقول: قياسك صحيح، لكن قولك: تجب فيه الزكاة. أسلمه، وأقول: يراد به زكاة التجارة. هذا قول بموجبه فالمعترض يسلم الدليل الذي ذكره المستدل، لكن يقول: لا ينفع هذا الدليل في محل النزاع.

كيف يجيب المستدل؟

يجيب ببيان الأدلة الدالة على أن النزاع حاصل في المسألة المذكورة.

إذن عندنا مثال قال: الخيل حيوان يسابق عليه فتجب فيه الزكاة كالإبل، قال: قياسك صحيح، لكن كلمة: الزكاة يحتمل أن يراد بها زكاة التجارة ويحتمل أن يراد بها زكاة المال. نقول: إن احتمالية زكاة المال أقوى، لأن الزكاة هنا في قوله: فتجب فيه الزكاة. الأصل أن تكون (ال) جنسية فتكون عامة فيدخل فيها محل النزاع وهو زكاة المال، أو أن الأصل في لفظ الزكاة زكاة العين والمال فتصرف إليه؛ وقد عرفنا الزكاة باللام،فإننا قلنا: الزكاة، فتنطلق على أول ما يصدق عليه في الذهن وهي الزكاة المفروضة.

إذا أورد سؤال القول بالموجب هل يلزم المعترض بيان أن كلام المستدل يحتمل المعنى الذي أورده المعترض؟

قال المؤلف: وفي لزوم المعترض إبداء أدلة القول بالموجب خلاف لئلا يأتي به عناداً.

....

ما هو القول بالموجب؟

أنا أقول دليلك يا أيها المستدل صحيح لكنه لا ينتج دعواك وإنما ينتج أمراً آخر، هذا هو القول بالموجب، فالمعترض سلم الدليل لكنه أبطل دلالته في هذا الموطن. مثال ذلك: الإبل: أصل. والخيل: فرع. والعلة: حيوان يسابق عليه. والحكم: تجب فيه الزكاة. فيعترض عليه المعترض، فيقول: أعترض بالقول بالموجب، قولك: تجب فيه الزكاة أسلمه، لأن الواجب زكاة القيمة لأنه أصبح من عروض التجارة، فيأتي المستدل فيقول هذا التقسيم أنا لم أذكره في كلامي وأنت تؤسس شيئاً وكلاماً جديداً ثم تعترض على هذا الكلام الجديد في، خصوصاً أنني أوردت في كلامي ما ينفي الاحتمال الذي ذكرته، فقلت: فتجب فيه الزكاة. مما يدل على أن المراد هو المعهود الذهني الذي هو زكاة المال.

المعترض هل يجب عليه أن يبين مستند القول بالموجب، فعندما يقول المعترض: كلامك لا يدل على دعواك، هل يحتاج إلى دليل أو لا؟

قال طائفة: يحتاج لدليل، لأنني قد أعترض بالقول بالموجب على جهة العناد؛ ولذا فإننا نقول: لابد أن يأتي المعترض بدليل يبين أن كلام المستدل يحتمل المعنيين، لأن المعترض قد يأتي بالقول بالموجب على جهة العناد.

القول الثاني: أن المعترض بالقول بالموجب لا يلزمه الاستدلال على قوله، إذ أنه بمجرد الاعتراض يبين المعترض عدم لزوم حكم المستدل من الدليل الذي ذكره. فيقول: النتيجة التي تريد أن تتوصل إليها ينتجها القياس.

واختار المؤلف القول بأنه يلزم المعترض إبداء الدليل الذي استند إليه المعترض بالقول بالموجب.

وَيَنْقَطِعُ الْمُعْتَرِضُ بِإِيرَادِهِ عَلَى وَجْهٍ يُغَيِّرُ الْكَلَامَ عَنْ ظَاهِرِهِ، إِذْ وُجُودُهُ كَعَدَمِهِ، فَهُوَ كَالتَّسْلِيمِ، نَحْوَ: الْخَلُّ مَائِعٌ لَا يَرْفَعُ الْحَدَثَ، فَلَا يُزِيلُ النَّجَاسَةَ كَالْمَرَقِ، فَيَقُولُ الْمُعْتَرِضُ: أَقُولُ بِهِ، إِذِ الْخَلُّ النَّجِسُ لَا يُزِيلُ النَّجَاسَةَ، لِأَنَّ مَحَلَّ النِّزَاعِ الْخَلُّ الطَّاهِرُ، إِذِ النَّجِسُ مُتَّفَقٌ عَلَى عَدَمِ إِزَالَتِهِ، ....

وينقطع المعترض بأمور:

أولها: إيراد سؤال القول بالموجب على وجه يغير الكلام عن ظاهره، مثال هذا قال: يجوز للإنسان الشرب من ماء عينه، فقال له: العين هو الذهب والذهب لا يشرب، فهنا بين المعترض أن كلام المستدل في لفظ: (عينه) لا ينفعه، لكن هنا صرف للفظ عن ظاهره لأن لفظ: (العين) في الأصل يكون لعين الماء الجارية، فإذا جاء المعترض وغير الكلام وقال: يقصد بالعين الذهب، فحينئذ يسقط كلام المعترض ويكون وجوده كعدمه، ويكون قد سلم بصحة كلام المستدل.

مثل المؤلف بمثال فقال: الخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجاسة كالمرق، الأصل: المرق. والفرع: الخل. والعلة: مائع لا يرفع الحدث. والحكم: لا يزيل النجاسة.

فيقول المعترض: قياسك صحيح واعترف بالقول الموجب، ولكنه لا ينتج، لأن الخل قد تريد به الخل النجس.

فنقول: أنت الآن لم تورد قولك بالموجب بناء على كلام المستدل، وإنما على فهمك أنت، ويدل على هذا أن محل النزاع بيني وبينك هو في الخل الطاهر، أما الخل النجس هذا ليس فيه نزاع.

فَهُوَ كَالنَّقْضِ الْعَامِّ، كَالْعَرَايَا عَلَى عِلَّةِ الرِّبَا.

---

* **قوله: فهو كالنقض العام:** أي أن هذا الاعتراض يتوجه لكلام كل من المستدل والمعترض، كما أن المسألة المستثناة من القياس يمكن توجيه النقض بها على جميع العلل، فهكذا هذا الاعتراض يمكن توجيهه على جميع المذاهب، فإن العرايا جائزة استثناء من قاعدة القياس فوجدت فيها علة تحريم الربا ولم يوجد فيها حكم الربا بالتحريم، فهي واردة على جميع العلل سواء قلت: علة الربا الطعم أو الكيل أو القوت أو غير ذلك.

وَيَرِدُ عَلَى الْقِيَاسِ مَنْعُ كَوْنِهِ حُجَّةً، أَوْ فِي الْحُدُودِ، وَالْكَفَّارَاتِ وَالْمَظَانِّ كَالْحَنَفِيَّةِ كَمَا سَبَقَ وَجَوَابُهُ.

وَالْأَسْئِلَةُ رَاجِعَةٌ إِلَى مَنْعٍ، أَوْ مُعَارَضَةٍ، وَإِلَّا لَمْ يُسْمَعْ.

وَذَكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّهَا خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ.

---

* **قوله: ويرد على القياس منع كونه حجة:** أي أن هناك اعتراضات أخرى على القياس، مثال ذلك: لو جاءنا ظاهري فأوردنا عليه دليل القياس، فقال: دليل القياس ليس حجة عندي من أوله إلى آخره. فهذا قادح.

كذلك قد يقدح المعترض ويقول: قياسك في الحدود وهي لا يجري فيها القياس عندي، أو قياسك في الكفارات أو في الأسباب، وهذه لا يجري فيها القياس.

ويمكن أن نجيبه ببيان الأدلة الدال على جريان القياس في هذه المواطن.

تقدم معنا أسئلة القياس ويمكن فصلها عن بعض كما يمكن إرجاع الأسئلة إلى منع ومعارضة.

المنع بأن نقول: نمنع صحة كلامك يا أيها المستدل.

والمعارضة بأن نأتي بدليل آخر يقابل الدليل المذكور سابقاً.

كم عدد الأسئلة؟

أوصلها بعضهم إلى خمسة وعشرين.

هل يلزم أن تكون مرتبة؟

هناك أشياء لابد أن تكون مرتبة، مثل الاستفسار لابد أن يكون قبل غيره لأنك لا يمكن أن تعترض على الدليل إلا بعد السؤال عن معانيه.

وَتَرْتِيبُهَا أَوْلَى اتِّفَاقًا، وَفِي وُجُوبِهِ خِلَافٌ، وَفِي كَيْفِيَّتِهِ أَقْوَالٌ كَثِيرَةٌ.

---

* **قوله: وترتيبها أولى**: لأن هناك أشياء لابد من ترتيبها، لكن هناك أشياء يقع الخلاف في ترتيبها.

* **قوله: وفي وجوب خلاف**: أي وفي وجوب الترتيب خلاف، وفي كيفية ترتيب الأدلة أقوال متعددة يخالف بعضها بعضاً.

* * * * *

الاجتهاد:

الاِجْتِهَادُ لُغَةً: بَذْلُ الْجُهْدِ فِي فِعْلٍ شَاقٍّ، فَيُقَالُ: اجْتَهَدَ فِي حَمْلِ الرَّحَى لَا فِي حَمْلِ خَرْدَلَةٍ.

---

* **قوله: الاجتهاد:** المراد به بذل الجهد في الأدلة الشرعية، لاستخراج حكم الشرع في المسائل التي تعرض للناس.

والاجتهاد باب مهم، وذلك لأن الناس في حاجة شديدة للاجتهاد، من أجل معرفة أحكام النوازل الجديدة والحوادث المعاصرة.

ومن فوائد النظر في باب الاجتهاد التمييز بين من له حق الاجتهاد والنظر في الأدلة، وبين من يجب عليه سؤال العلماء، ولذلك فإننا نجد في زماننا كثيراً من المتطفلين على الأحكام الشرعية يكتبون فيها ويرجحون وهم لم يصلوا إلى درجة الاجتهاد، وما ذاك إلا لجهلهم بطرائق الاجتهاد وأحكامه؛ فباب الاجتهاد باب مهم وله فوئد عظيمة ولعلنا إن شاء الله تعالى نبين هذا الباب بياناً شافياً.

ذكر المؤلف في هذا المبحث عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: تعريف الاجتهاد:

والاجتهاد لغة: بذل الجهد في فعل شاق. وهذه المادة: (جهد) تدل على بذل جهد وبذل طاقة الإنسان في أمر شاق، أما الأمور غير الشاقة فإنه لا يقال: فيها اجتهاد، ولذلك يقال: اجتهد في حمل الرحى، والرحى هي تلك الآلة التي يطحن فيها الحب، كان يوضع حجر دائري كبير ثابت في الأرض وفوقه حجر متحرك، ويدخل الحب بينهما ثم يدار الحجر الأعلى فيقوم بطحن الحب، وهذان الحجران يقال لهما: الرحى، وحملها لا شك أنه شاق وأن فيه بذلاً

وَاصْطِلاَحًا: بَذْلُ الْجُهْدِ فِي تَعَرُّفِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وَالتَّامُّ مِنْهُ: مَا انْتَهَى إِلَى حَالِ الْعَجْزِ عَنْ مَزِيدِ طَلَبٍ.

عظيماً لجهد كبير، أما من حمل خردلة وهي الشيء اليسير السهل، فإنه لا يقال: اجتهد في حملها.

وأما تعريف الاجتهاد اصطلاحاً: فقد عرفه المؤلف بأنه: بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي، فكل نظرٍ من عالمٍ في الأدلة الشرعية من أجل معرفة الحكم الشرعي يعد اجتهاداً سواء كان في مسائل قطعية فيها دليل قاطع، أو كان في مسائل ظنية، وإن كان بعض الفقهاء يقول: المسائل الاجتهادية يريد بها مسائل الاختلاف التي يسوغ الاختلاف فيها، في مقابلة المسائل التي ليس فيها دليل قاطع.

المسألة الثانية: الاجتهاد ينقسم إلى قسمين:

الأول:الاجتهاد التام: هو الذي يبحث فيه العالم والمجتهد في المسألة بحيث يغلب على ظنه أنه لا يمكن أن يوجد شيء لم يصل إليه في بحث هذه المسألة، فإذا انتهى عند حال العجز عن مزيد طلب في بحث المسألة الشرعية، قيل له: هذا اجتهاد تام.

الثاني: الاجتهاد الناقص: وهو عدم بذل جميع جهد الإنسان في تعرف الحكم الشرعي.

والاجتهاد الناقص حرام لا يجوز التعويل عليه، ولا يجوز بناء الفتوى ولا القضاء عليه، وإنما الواجب على المجتهدين أن يتموا نظرهم واجتهادهم.

وَشَرْطُ الْمُجْتَهِدِ إِحَاطَتُهُ بِمَدَارِكِ الْأَحْكَامِ، وَهِيَ الْأُصُولُ الْمُتَقَدِّمَةُ، وَمَا يُعْتَبَرُ لِلْحُكْمِ فِي الْجُمْلَةِ كَمِّيَّةً وَكَيْفِيَّةً، فَالْوَاجِبُ عَلَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ مَعْرِفَةُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَحْكَامِ مِنْهُ، وَهُوَ قَدْرُ خَمْسِمِائَةِ آيَةٍ، بِحَيْثُ يُمْكِنُ اسْتِحْضَارُهَا لِلاحْتِجَاجِ بِهَا لَا حِفْظُهَا،

المسألة الثالثة: شروط المجتهد:

وهذه الشروط يتعلق بها عدد من الأمور:

الأول: أنها شروط لصحة الاجتهاد، فمن فُقِدَ عنده شيء من هذه الشروط، فإن اجتهاده لا يكون صحيحاً ولا معتبراً.

الثاني: أنها في نفس الوقت شروط لجواز الاجتهاد، بحيث إن من فقد شرطاً من هذه الشروط حرم عليه الاجتهاد.

الثالث: أنها أيضاً شروط لوجوب الاجتهاد فمن كانت عنده هذه الشروط وجب عليه أن يجتهد، وحرم عليه أن يأخذ بقول غيره كائناً من كان.

وشروط الاجتهاد يكمن إعادتها إلى أربعة شروط:

الشرط الأول: معرفة الأدلة الشرعية وهي التي سماها المؤلف: (مدارك الأحكام) فلابد أن يعرف جميع الأدلة الواردة في المسألة التي سيقوم بالاجتهاد فيها، فيعرف الأدلة من القرآن، والأدلة من السنة النبوية، وأدلة الإجماع والقياس، والأدلة المختلف فيها الواردة في المسألة التي سيجتهد فيها.

قال المؤلف: فيشترط عليه في الكتاب أن يعرف الآيات المتعلقة بالأحكام وهي خمسمائة آية؛ وفي هذا نظر، لأن القرآن كله يمكن أن يستخلص منه أحكام، حتى في قصص الأنبياء السابقين على ما تقدم يمكن أن يستخلص منها أحكام شرعية لأنها من شرع من قبلنا.

وقد اشترط الإمام الشافعي وجماعة من العلماء أن يكون المجتهد حافظاً

وَكَذَلِكَ مِنَ السُّنَّةِ، وَمَعْرِفَةُ صِحَّةِ الْحَدِيثِ اجْتِهَادًا كَعِلْمِهِ بِصِحَّةِ مَخْرَجِهِ وَعَدَالَةِ رُوَاتِهِ، أَوْ تَقْلِيدًا كَنَقْلِهِ مِنْ كِتَابٍ صَحِيحٍ ارْتَضَى الْأَئِمَّةُ رُوَاتَهُ، وَالنَّاسِخُ وَالْمَنْسُوخُ مِنْهُمَا، وَيَكْفِيهِ مَعْرِفَةُ أَنَّ دَلِيلَ هَذَا الْحُكْمِ غَيْرُ مَنْسُوخٍ، وَمِنَ الْإِجْمَاعِ مَا تَقَدَّمَ فِيهِ ؛ وَيَكْفِيهِ مَعْرِفَةُ أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مُجْمَعٌ عَلَيْهَا أَمْ لَا،

لكتاب الله تعالى، وبعض الفقهاء يقول، لا يشترط الحفظ وإنما يشترط إمكانية مراجعته لهذه النصوص وإمكانية استحضارها بأي طريق منها.

وكذلك لابد في المجتهد أن يعرف الأحاديث النبوية الواردة في المسألة المجتهد فيها، فيعرف هذه الأحاديث ويعرف صحتها من ضعفها، ويعرف كيفية الجمع بينها إن تعارضت، ويعرف صحة الحديث إما اجتهاداً بأن يتوصل إلى تصحيح الحديث وتضعيفه من عند نفسه، كعلمه بصحة مخرجه وعدالة رواته، وإما أن يكون مقلداً لغيره في صحة الأحاديث بحيث ينقل عن أحد العلماء الموثقين تصحيح الحديث أو تضعيفه.

وكذلك لابد أن يعرف الناسخ من المنسوخ من الأدلة لئلا يعمل بدليل منسوخ ويترك الدليل الناسخ، ويكفيه في هذا أن يعرف أن هذا الحكم غير منسوخ.

الشرط الثاني: أن يعرف المسائل المتفق عليها من المسائل المختلف فيها، لئلا يجتهد في مسألة فيها إجماع فيخالف إجماع أهل العلم.

الشرط الثالث: أن يعرف قواعد الفهم والاستنباط وهو الذي أشار إليه المؤلف بقوله: إحاطته بمدارك الأفهام، وما سيأتي من قوله: معرفة ما يتعلق من كتاب وسنة ومن نص وظاهر ومجمل وحقيقة ومجاز ومجمل وعام ومطلق ومقيد، ودليل الخطاب، الذي هو مفهوم المخالفة.

وَمِنَ النَّحْوِ وَاللُّغَةِ مَا يَكْفِيهِ فِي مَعْرِفَةِ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ نَصٍّ وَظَاهِرٍ وَمُجْمَلٍ وَحَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ وَعَامٍّ وَخَاصٍّ وَمُطْلَقٍ وَمُقَيَّدٍ وَدَلِيلِ خِطَابٍ، وَنَحْوِهِ، لَا تَفَارِيعِ الْفِقْهِ، لِأَنَّهُ مِنْ فُرُوعِ الِاجْتِهَادِ، فَلَا تُشْتَرَطُ لَهُ، وَإِلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ، وَتَقْرِيرُ الْأَدِلَّةِ وَمُقَوِّمَاتُهَا.

وَمَنْ حَصَّلَ شُرُوطَ الِاجْتِهَادِ فِي مَسْأَلَةٍ، فَهُوَ مُجْتَهِدٌ فِيهَا وَإِنْ جَهِلَ حُكْمَ غَيْرِهَا. وَمَنَعَهُ قَوْمٌ لِجَوَازِ تَعَلُّقِ بَعْضِ مَدَارِكِهَا بِمَا يَجْهَلُهُ، وَأَصْلُهُ الْخِلَافُ فِي تَجَزُّؤِ الِاجْتِهَادِ.

الشرط الرابع: أن يكون ذلك المجتهد عارفاً من النحو واللغة ما يمكنه من فهم الكتاب والسنة.

وهناك أمور اشترطها بعض أهل العلم ووقع فيها اختلاف بينهم، هل شروط صحيحة للاجتهاد أو لا؟ منها:

الأمر الأول: هل يشترط في المجتهد أن يكون عارفاً بتفاريع الفقه أو لا؟

قال الجمهور: لا يشترط، لأن تفاريع الفقه فرع ناشئ عن الاجتهاد فلا يصح أن نجعل الفرع شرطاً في أصله، وإلا لكان ذلك دوراً، بحيث لا يمكن أن نعرف التفاريع إلا باجتهاد ولا يصح الاجتهاد إلا بمعرفة التفاريع فيكون دوراً.

الأمر الثاني: أن بعض أهل العلم قال: يشترط أن يكون الفقيه مجتهداً في جميع المسائل،أما إذا كان مجتهداً في بعضها دون بعض فإنه لا يصح الاجتهاد منه بحيث يمكن أن يكون الإنسان مجتهداً في بعض المسائل جاهلاً في بعضها الآخر.

والقول الثاني: عدم اشتراط ذلك، وهذا هو قول جماهير أهل العلم، واستدلوا على ذلك بأن الصحابة ﷺ لم يجتهدوا في بعض المسائل مع إنهم قد أفتوا في غيرها واجتهدوا فيها؛ ولذلك كان الواحد فيهم عندما يسأل عن بعض

وَلَنَا: قَوْلُ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ: لَا أَدْرِي، حَتَّى قَالَهُ مَالِكٌ فِي سِتٍّ وَثَلَاثِينَ مَسْأَلَةً مِنْ ثَمَانٍ وَأَرْبَعِينَ.

قَالُوا: لِتَعَارُضِ الْأَدِلَّةِ.

قُلْنَا: (لَا أَدْرِي) أَعَمُّ مِنْ ذَلِكَ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ الْعِلْمِ.

وَلَا يُشْتَرَطُ عَدَالَتُهُ فِي اجْتِهَادِهِ بَلْ فِي قَبُولِ فُتْيَاهُ وَخَبَرِهِ.

المسائل يقول فيها: لا أدري، حتى قالها الإمام مالك في ست وثلاثين مسألة من ثمان وأربعين. وأجيب عن هذا بأن السلف إنما توقفوا وقالوا: لا أدري لتعارض الأدلة عندهم.

وأجيب بأن هذا الاعتراض ليس بصحيح لأن كلمة: لا أدري، أعم من مسائل تعارض الأدلة، ثم إن الأصل عدم العلم بتعارض الأدلة فلا يثبت تعارض الأدلة إلا بدليل.

القول الثاني: أن من شروط الاجتهاد معرفة جميع المسائل لأن المسائل ينبى بعضها على بعض ويركب بعضها على بعض، وفي هذا القول نظر لأنه لا يمكن أن يكون الإنسان مجتهداً في جميع المسائل دفعة واحدة فلابد أن يتعلمها واحدة واحدة.

الأمر الثالث من المسائل التي وقع الاختلاف فيها هل هي شرط في الاجتهاد: عدالة المجتهد، فهل يشترط في المجتهد أن يكون عدلا؟

قال طائفة: نعم، يشترط ذلك.

وقال آخرون: لا يشترط في المجتهد العدالة فهو في حق نفسه يعمل بفتواه، فعنده اجتهاد وهو يعمل به، فعدالة المجتهد شرط في قبول الفتوى وليست شرطاً في الاجتهاد الأول.

ثُمَّ هَهُنَا مَسَائِلُ:

الْأُولَى: يَجُوزُ التَّعَبُّدُ بِالِاجْتِهَادِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ لِلْغَائِبِ عَنْهُ، وَلِلْحَاضِرِ بِإِذْنِهِ وَبِدُونِهِ عِنْدَ أَكْثَرِ الشَّافِعِيَّةِ، وَمَنَعَهُ قَوْمٌ مُطْلَقًا.

وَقِيلَ: فِي الْحَاضِرِ دُونَ الْغَائِبِ.

لَنَا: حَدِيثُ مُعَاذٍ[1]، وَحُكْمُ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ فِي بَنِي قُرَيْظَةَ بِاجْتِهَادٍ بِحَضْرَتِهِ ﷺ[2] وَأَذِنَ لِعَمْرِو بْنِ الْعَاصِ[3] وَعُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ[4]، وَلِرَجُلَيْنِ مِنَ الصَّحَابَةِ فِيهِ[5]، وَلِأَنَّهُ لَا مُحَالَ فِيهِ، وَلَا يَسْتَلْزِمُهُ.

هذه المسألة هي فرع عن قاعدة: هل يجوز العمل بالظن مع إمكان تحصيل القطع واليقين.

ولا فائدة للمسألة في زماننا، وإنما ثمرتها هل يصح لنا العمل بغالب الظن مع القدرة على تحصيل القطع واليقين؟

قال المؤلف: يجوز التعبد: يعني تعبد الصحابة بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ سواء كان الصحابي حاضراً عند النبي ﷺ أو غائباً، وسواء كان بإذنه أو بغير إذنه؛ هذا هو قول جمهور أهل العلم.

وقال طائفة: لا يجوز الاجتهاد من الصحابة في عهد النبي ﷺ، لأنهم يمكن أن يراجعوا النبي ﷺ فكيف يتركون اليقين من أجل الظن.

---

(١) سبق تخريجه ص(٣٥٢).

(٢) أخرجه البخاري(٣٨٠٤) ومسلم(١٧٦٨).

(٣) أخرجه أحمد(٤/٢٠٥) والدارقطني(٤/٢٠٣)، وفي سنده مقال.

(٤) أخرجه أحمد(٤/٢٠٥) والطبراني في الأوسط(٨/٣٧) والدارقطني(٤/٢٠٣) وفي سنده مقال.

(٥) هذا وهم من المؤلف كما ذكر الشارح في الصفحة القادمة.

قَالُوا: كَيْفَ يَعْمَلُ بِالظَّنِّ مَعَ إِمْكَانِ الْعِلْمِ بِالْوَحْيِ.

قُلْنَا: لَعَلَّهُ لِمَصْلَحَةٍ، ثُمَّ قَدْ تُعُبِّدَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْحُكْمِ بِالشُّهُودِ وَبِالشَّاهِدِ.....

والقول الثالث: أن من كان حاضراً فإنه لا يجوز له أن يجتهد، ومن كان غائباً اجتهد.

وعكس آخرون فقالوا: الحاضر يجوز له أن يجتهد لأن النبي ﷺ إما أن يقره وإما أن يبين له خطأ الاجتهاد في هذه المسائل.

استدل الجمهور على جواز الاجتهاد من الصحابة في عصر النبوة بأحاديث عديدة منها حديث معاذ، لما أرسله النبي ﷺ إلى اليمن قال:أجتهد رأيي، ومنها أن النبي ﷺ أوكل إلى سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة، وكان ذلك بحضرة النبي ﷺ فحكم فيهم بحكم الله، بقتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم، والواقعة الثالثة أن النبي ﷺ أذن لعمرو بن العاص رضي الله عنه في الاجتهاد فقال:«إن اجتهدت فأصبت فلك أجران» وفي لفظ:«عشرة أجور، وإن أخطأت فلك أجر واحد»، ومثله ورد من حديث عقبة ابن عامر رضي الله عنه.

وقوله: ورجلين من الصحابة: المراد بهما عقبة، وعمرو رضي الله عنهما، وعطف الرجلين عليهما في كلام المؤلف وهم منه رحمه الله.

واستدل الجمهور على صحة الاجتهاد من الصحابة بأنه لا يوجد فيه محال ولا يستلزم المحال، فالعقل يدل على جوازه.

أما القائلون بعدم جواز اجتهاد الصحابة فقالوا: الصحابة يمكن أن يراجعوا النبي ﷺ فيأخذوا منه الوحي، فكيف يقول لهم: اتركوا اليقين واعملوا بالظن.

وَالْيَمِينِ مَعَ إِمْكَانِ الْوَحْيِ فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ بِالْحَقِّ الْجَازِمِ فِيهَا.

وأجيب عن هذا بأن هذه المسائل وكون الشرع يتعبد الصحابة بالاجتهاد مع إمكانية رجوعهم إلى القطع، يمكن أن يكون لهم مصلحة وفائدة قد نطلع عليها وقد لا نطلع.

ثم إن النبي ﷺ قد اعتمد على الاجتهاد في وقائع كثيرة مع إمكان نزول الوحي، فحكم بشاهدين مع إمكانية أن يقول: أنا لا أعتمد على قول الشهود، لأن قول الشاهدين لا يفيد اليقين، ويمكن أن يقال للنبي ﷺ: لا تعتمد على الشاهدين و انتظر الوحي.

فلما لم يقال له ذلك، دل ذلك على جواز الاعتماد على غلبة الظن مع القدرة على انتظار اليقين، فكذلك أن نقول بأن الصحابة كانوا يجتهدون ولا نوجب عليهم التربص وانتظار الوحي.

الثَّانِيَةُ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ ﷺ مُتَعَبَّدًا بِالاِجْتِهَادِ فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ، خِلَافًا لِقَوْمٍ.

لَنَا: لَا مُحَالَ ذَاتِيٌّ، وَلَا خَارِجِيٌّ.

قَالُوا: يُمْكِنُهُ التَّحْقِيقُ بِالْوَحْيِ، وَالاِجْتِهَادُ عُرْضَةُ الْخَطَأِ.

قُلْنَا: الظَّنُّ مُتَّبَعٌ شَرْعًا وَلَا يُخْطِئُ لِعِصْمَةِ اللهِ لَهُ، أَوْ لَا يُقَرُّ عَلَيْهِ فَيُسْتَدْرَكُ،

عندنا مسألة أخرى هي مسألة: هل النبي ﷺ متعبد بالاجتهاد أو لا؟ وإنما جيء بها من أجل القاعدة السابقة: هل يجوز إعمال الظن مع القدرة على القطع واليقين أو لا؟ لأن الاجتهاد غلبة ظن ومراجعة الوحي قطعية.

اختلف أهل العلم، في هل النبي ﷺ متعبد بالاجتهاد أو لا؟

وينبغي أن نفصل المسألة إلى مسألتين:

المسألة الأولى: مسألة عقلية وهي: هل من العقل تكليف النبي ﷺ بالاجتهاد؟

قال الجماهير: نعم، العقل يجيز ذلك وهو ممكن ولا محالة فيه وبالتالي يكون جائزاً.

والقول الثاني: أن العقل لا يدل على كون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد، لأن العقل يمنع النبي ﷺ من الاجتهاد واستدلوا على ذلك بأمور:

الأول: أن الاجتهاد عرضة للخطأ وعرضة للصواب، فلا يجيز العقل الاجتهاد مع القدرة على مراجعة الوحي؛ ولكن هذا ليس فيه دلالة واضحة في المسألة، لأن الشريعة قد وردت بالتعبد بالظن، والنبي ﷺ قد أجاز له الشارع الاجتهاد ورتب عليه الأجر والثواب، ولذلك لا مانع أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد، ويعصم الله اجتهاده من الخطأ أو يمكن أن يرد الاستدراك على اجتهاده بنزول الوحي. هذا كله في مسألة الجواز العقلي.

أَمَّا وُقُوعُهُ فَاخْتَلَفَ فِيهِ أَصْحَابُنَا وَالشَّافِعِيَّةُ، وَأَنْكَرَهُ أَكْثَرُ الْمُتَكَلِّمِينَ.

لَنَا: (اعْتَبِرُوا) وَهُوَ عَامٌّ، فَيَجِبُ الِامْتِثَالُ، وَعُوتِبَ فِي أُسَارَى بَدْرٍ وَالْإِذْنِ لِلْمُخَلَّفِينَ، وَلَوْ كَانَ نَصًّا لَمَا عُوتِبَ، وَقَالَ: «إِلَّا الْإِذْخِرَ»[1] وَ «لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ. لَوَجَبَتْ»[2] وَ «لَوْ سَمِعْتُ شِعْرَهَا لَمَا قَتَلْتُهُ»[3]، وَقَالَ لَهُ السَّعْدَانِ[4] وَالْحُبَابُ[5]: إِنْ كَانَ هَذَا بِوَحْيٍ فَسَمْعٌ وَطَاعَةٌ، وَإِنْ كَانَ بِاجْتِهَادٍ فَلَيْسَ هَذَا هُوَ الرَّأْيَ، فَقَالَ: «بَلْ بِاجْتِهَادٍ وَرَأْيٍ رَأَيْتُهُ» وَرَجَعَ إِلَى قَوْلِهِمْ.

وَقَدْ حَكَمَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاجْتِهَادِهِ وَإِلَّا لَمَا خَالَفَهُ سُلَيْمَانُ، وَإِلَّا لَمَا خُصَّ بِالتَّفْهِيمِ.

قَالُوا: مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، وَلَوِ اجْتَهَدَ لَنُقِلَ وَاسْتَفَاضَ، وَلَمَا انْتَظَرَ الْوَحْيَ، وَلَاخْتَلَفَ اجْتِهَادُهُ، فَكَانَ يُتَّهَمُ.

المسألة الثانية: هل وقع من النبي ﷺ اجتهاد في زمن النبوة أو لا؟

أكثر المتكلمين يقولون: لم يقع اجتهاد من النبي ﷺ واستدلوا عليه بعدد من النصوص منها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤] فدل هذا على أن أحكام النبي ﷺ إنما تثبت بالوحي لا بالاجتهاد.

الدليل الثاني لهم: قالوا: لو اجتهد النبي ﷺ لنقل واستفاض، لكننا

---

(١) أخرجه البخاري(١٥٨٧) ومسلم(١٣٥٣).

(٢) أخرجه البخاري(٧٢٨٨) ومسلم(١٣٣٧).

(٣) أخرجه ابن عبد البر في الاستيعاب(٤/١٩٠٥) وذكره ابن حجر في الإصابة(٨/٧٩).

(٤) أي سعد بن عبادة وسعد بن معاذ رضي الله عنهما عندما استشارهما النبي ﷺ أن يعطي عيينة بن حصن الفزاري نصف ثمر المدينة على أن يخذل بين الأحزاب، كما عند عبد الرزاق في المصنف(٥/٣٦٧) وابن سعد في الطبقات(٢/٧٣).

(٥) أي الحباب بن المنذر ﷺ في قصة نزولهم ببدر، كما في الإصابة(٢/١٠).

قُلْنَا: الْحُكْمُ عَنْ الاِجْتِهَادِ لَيْسَ عَنِ الْهَوَى، لاِعْتِمَادِهِ عَلَى إِذْنٍ وَدَلِيلٍ، وَلَيْسَ مِنْ ضَرُورَةِ الْوُقُوعِ النَّقْلُ، فَضْلاً عَنِ الاِسْتِفَاضَةِ، ثُمَّ مَا ذَكَرْنَا مُشْتَهِرٌ، وَانْتِظَارُ الْوَحْيِ عِنْدَ التَّعَارُضِ وَاسْتِبْهَامِ وَجْهِ الْحَقِّ وَالتُّهْمَةِ لَا تَأْثِيرَ لَهَا، إِذْ قَدِ اتُّهِمَ فِي النَّسْخِ وَلَمْ يُبْطِلْهُ، وَلَا يَتْرُكُ حَقًّا لِبَاطِلٍ، ثُمَّ الاِجْتِهَادُ مَنْصِبُ كَمَالٍ لِشَحْذِهِ الْقَرِيحَةَ، وَحُصُولِ ثَوَابِهِ، فَهُوَ ﷺ أَوْلَى النَّاسِ بِهِ.

نجده ﷺ كان ينتظر الوحي.

وأجيب عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ بأن النبي ﷺ إما أن يتكلم بالحكم الشرعي، وإما أن يكون متكلماً بفهمه واستنباطه واجتهاده من الوحي فكلاهما عائد للوحي.

وأجيب بأنه لا يلزم من كونه قد اجتهد أن ينقل أنه اجتهد، وإنما يكفي نقل حكمه وقد نقل اجتهاده ﷺ في وقائع كثيرة كما سيأتي، كما أجيب أن النبي ﷺ في بعض الوقائع انتظر الوحي، وبعض الوقائع اجتهد فيها .

الدليل الثالث: أنه لو اجتهد النبي ﷺ لأدى إلى اختلاف اجتهاده ثم يكون سبباً لاتهام الشريعة باختلاف أحكامها.

وأجيب بأن هذا ليس سبباً وجيهاً بالقول بمنع اجتهاده فقد قيل مثله في النسخ ولم يلتفت له.

الدليل الرابع: أن الاجتهاد يتعارض مع مقام النبوة الذي يستند للوحي.

وأجيب بأن الاجتهاد لا يتعارض مع مقام النبوة ولا يغض منها لأن الاجتهاد منصب كمال يحصل به الأجر ويدل على فهم للشرع.

القول الثاني: أنه قد وقع اجتهاد من النبي ﷺ وأن الشرع يدل على مشروعية الاجتهاد منه ﷺ واستدلوا على ذلك بنصوص منها قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] قالوا: هو أمر عام بالاعتبار، ومنه الاعتبار بالنصوص الشرعية، فيدخل فيه النبي ﷺ.

الدليل الثاني: أنه قد وقعت اجتهادات من النبي ﷺ وعوتب فيها، كما في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ * أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ﴾ [عبس: ١-٢] وقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ...﴾ [الأنفال: ٦٧]. ولو كان حكمه بالوحي والنص لما عوتب فيها.

الدليل الثالث: قالوا: إن النبي ﷺ في عدد من الوقائع تكلم بحكم ثم غَيَّرَهُ، مما يدل على ارتباط الحكم باجتهاده فمنع الصحابة من قص الإذخر وهو نوع من أنواع نباتات الحرم، ثم بعد ذلك راجعه العباس، فقال: إلا الإذخر يا رسول الله! فاستثنى النبي ﷺ ذلك الحكم[(١)].

كذلك في حديث أبي هُرَيْرَةَ أن النبي ﷺ قال: «**أَيُّهَا الناس قد فَرَضَ الله عَلَيْكُمْ الْحَجَّ فَحُجُّوا**» فقال رَجُلٌ: أَكُلَّ عَام يا رَسُولَ اللَّهِ؟ فقال ﷺ: «**لو قلت نعم لَوَجَبَتْ وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ**» فأرشده النبي ﷺ إلى أن الواجب حجة واحدة[(١)].

ومثله ما ورد في حديث غزوة أحد لما أمر النبي ﷺ الرماة أن يبقوا في مكانهم ولا يتحركوا منه ولو شاهدوا المغانم تقسم[(٢)] فدل هذا على أن النبي ﷺ كان يجتهد، وأيضاً في معركة بدر لما قال ﷺ: سأجلس هنا: قال له الحباب

---

(١) سبقا قريباً.

(٢) أخرجه البخاري(٣٠٣٩)

ﷺ: أهو اجتهادٌ منك أو هو وحي؟ قال: «بل اجتهاد ورأي رأيته». فترك ذلك المكان لقول الصحابي.

واستدلوا على ذلك بأن داود عليه السلام حكم باجتهاده وإلا لما خالف حكمه حكم سليمان عليهما السلام، ومن هنا خص بالفهم فقال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٢١] لم يذكر ذلك في حق داود مما يدل على أن الأنبياء متعبدون بالاجتهاد.

الثَّالِثَةُ: قَالَ أَصْحَابُنَا: الْحَقُّ قَوْلُ وَاحِدٍ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ عَيْنًا فِي فُرُوعِ الدِّينِ وَأُصُولِهِ، وَمَنْ عَدَاهُ مُخْطِئٌ.

ثُمَّ إِنْ كَانَ فِي فُرُوعٍ وَلَا قَاطِعَ، فَهُوَ مَعْذُورٌ فِي خَطَئِهِ، مُثَابٌ عَلَى اجْتِهَادِهِ، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ.

وَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: كُلُّ مُجْتَهِدٍ فِي الْفُرُوعِ مُصِيبٌ، وَاخْتُلِفَ فِيهِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيِّ، وَقَالَ الْعَنْبَرِيُّ[1] وَالْجَاحِظُ[2]: لَا إِثْمَ عَلَى مَنْ أَخْطَأَ الْحَقَّ مَعَ الْجِدِّ فِي طَلَبِهِ مُطْلَقًا، حَتَّى مُخَالِفِ الْمِلَّةِ. وَالظَّاهِرِيَّةُ، وَبَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: الْإِثْمُ لَاحِقٌ لِلْمُخْطِئِ مُطْلَقًا، إِذْ فِي الْفُرُوعِ حَقٌّ مُتَعَيِّنٌ عَلَيْهِ دَلِيلٌ قَاطِعٌ، وَالْعَقْلُ قَاطِعٌ بِالنَّفْيِ الْأَصْلِيِّ لِغَيْرِهِ، إِلَّا مَا اسْتَثْنَاهُ دَلِيلٌ سَمْعِيٌّ قَاطِعٌ، بِنَاءً عَلَى إِنْكَارِهِمْ خَبَرَ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسَ، وَرُبَّمَا أَنْكَرُوا الْحُكْمَ بِالْعُمُومِ وَالظَّاهِرِ.

الْأَوَّلُ: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] وَلَوْلَا تَعَيُّنُ الْحَقِّ فِي جِهَةٍ لَمَا خُصَّ بِالتَّفْهِيمِ، وَلَوْلَا سُقُوطُ الْإِثْمِ عَنِ الْمُخْطِئِ لَمَا مُدِحَ دَاوُدُ بِـ ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا﴾ [الأنبياء: ٧٩].

الثَّانِي: لَا غَرَضَ لِلشَّارِعِ فِي تَعْيِينِ حُكْمٍ، وَإِنَّمَا قَصْدُهُ تَعَبُّدُ الْمُكَلَّفِ بِالْعَمَلِ بِمُقْتَضَى اجْتِهَادِهِ الظَّنِّيِّ، وَطَلَبُ الْأَشْبَهِ، فَإِنْ أَصَابَهُ أُجِرَ أَجْرَيْنِ، وَإِنْ أَخْطَأَهُ أُجِرَ لِلِاجْتِهَادِ، وَفَاتَهُ أَجْرُ الْإِصَابَةِ، وَتَخْصِيصُ سُلَيْمَانَ بِالتَّفْهِيمِ لِإِصَابَتِهِ الْأَشْبَهَ، لَا لِأَنَّ ثَمَّ حُكْمًا مُعَيَّنًا هُوَ مَطْلُوبُ الْمُجْتَهِدِ.

---

(١) عبيد الله بن الحسين بن الحصين العنبري، قاضي البصرة، فقيه محدث، توفي سنة ١٦٨هـ.
ينظر: التاريخ الكبير(٥/٣٧٦) أخبار القضاة(٢/٨٨) البداية والنهاية(١٠/١٥١).

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ البصري، متكلم معتزلي، المتوفى سنة٢٥٥هـ. من مصنفاته: البيان والتبيين، وكتاب الحيوان.
ينظر: تاريخ بغداد(١٢/٢١٢) سير أعلام النبلاء(١١/٥٢٦) البداية والنهاية(١١/١٩).

فَإِنْ قِيلَ: إِنْ عَنَيْتُمُ الْأَشْبَهَ عِنْدَ الله تَعَالَى، دَلَّ عَلَى أَنَّ عِنْدَهُ حُكْمًا مُعَيَّنًا، وَالَّذِي يُصِيبُهُ الْمُجْتَهِدُ أَشْبَهُ مِنْ غَيْرِهِ، وَإِلَّا فَبَيِّنُوا الْمُرَادَ بِهِ.

قُلْنَا: الْمُرَادُ الْأَشْبَهُ بِمَا عُهِدَ مِنْ حِكْمَةِ الشَّرْعِ، وَلَا يَلْزَمُ التَّعْيِينُ.

فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْأَشْبَهُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، هُوَ الْمُعَيَّنُ عِنْدَ الله تَعَالَى.

قُلْنَا: لِلْقَطْعِ بِأَنَّ لَا غَرَضَ لَهُ فِي تَعْيِينِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَعَلَّ تَعْيِينَهُ تَضَمَّنَ مَصْلَحَةً.

قُلْنَا: وَلَعَلَّ عَدَمَهُ كَذَلِكَ، فَمَا الْمُرَجِّحُ؟

قَالُوا: الدَّلِيلُ يَسْتَدْعِي مَدْلُولًا قَطْعِيًّا.

قُلْنَا: الْمَدْلُولُ أَعَمُّ مِنَ الْمُعَيَّنِ وَغَيْرِهِ، فَهُوَ كَمَا ذَكَرْنَا.

فَإِنْ قِيلَ: الْأَحْكَامُ الْقِيَاسِيَّةُ مَحْمُولَةٌ عَلَى النَّصِّيَّةِ، وَالنَّصِّيَّةُ مُعَيَّنَةٌ، فَكَذَا الْقِيَاسِيَّةُ.

قُلْنَا: قِيَاسٌ ظَنِّيٌّ، وَمَا ذَكَرْنَاهُ أَظْهَرُ.

هذه المسألة فيها طول، وخلاصة هذه المسألة أنه عندما يكون هناك خلاف فقهي بين فقهاء الشريعة مثل مسألة حكم الجلوس في الجلسة بين السجدتين وفي حكم الجلوس في التشهد، وحكم رفع اليدين قبل الركوع وبعد الرفع منه، إلى غير ذلك، في بعض المرات تكون الأقوال في المسألة متعددة كثيرة مثل مسألة حكم استقبال واستدبار القبلة في البول الغائط، فيها قرابة تسعة أقوال، هذه الأقوال لا يمكن أن تكون كلها حقاً وصواباً، وإنما الصواب في أحد هذه الأقوال وما عداه فهو خاطئ، من أين نعرف صحة هذا القول؟ من خلال

....

الأدلة الشرعية، إذن تقرر عندنا أن المصيب واحد والمخطئ ما عداه والقول بأن المصيب واحد يدل عليه نصوص عديدة، من ضمنها قول النبي ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**»[1] هذا عندنا إصابة وخطأ.

إذا تقرر هذا، فقد خالف بعض الأشاعرة في هذه المسألة وبنوا الخلاف فيها على إثبات حكم لله في هذه المسائل، فالأشاعرة يقولون: لا يوجد لله حكم في المسائل، وحكم الله تابع لاجتهادات المجتهدين.

وأهل السنة يقولون: حكم الله واحد قد يصيبه المجتهد وقد يخطئ بدلالة العديد من النصوص، ولذلك في مسائل كثيرة يقول النبي ﷺ لبعض أصحابه: أخطأت. ويصرح بهذا، بل قد نزل القرآن بتخطئة بعض الصحابة في عهد النبوة. فدل ذلك على أن المصيب واحد وما عداه مخطئ.

من أين نشأ الخلاف في هذه المسألة؟

الجمهور يقولون: لله حكم واحد في المسائل موجود قبل اجتهاد المجتهدين، من أصابه فهو المصيب ومن أخطئه فهو مخطئ، والأشاعرة يقولون: لا يوجد لله حكم سابق بل حكم الله تابع لاجتهاد المجهدين، وهذا القول من الأشاعرة يخالف عقائدهم في باب الصفات، لأن الحكم هو خطاب الشارع كما تقدم، وعندهم أن الخطاب قديم أزلي ليس له آحاد حادثة، فإذا قالوا: حكم الله تابع لاجتهاد المجتهدين، ففيه أولاً: إثبات صفات حادثة لله، وفيه ثانياً:

---

(١) سبق تخريجه.

....

تنقيص من حكم الله بجعله تابعاً لاجتهادات المجتهدين.

والخلاف الذي حكي في هذه المسألة خلاف نظري وليس خلافاً تطبيقياً لأن جميع الفقهاء، حتى من الأشاعرة فإننا نجدهم في مسائل الفقه يرجحون ولو كان عندهم كل مجتهد مصيباً، لقالوا: لا نحتاج لاجتهاد نرجح فيه أحد الأقوال، لكنهم لا يفعلون هذا.

ولذلك فإن هذا القول له لوازم شنيعة فهو التفات على الشريعة ككل، وإتباع الشواذ من الأقوال، ولذلك قال الإمام أبو إسحاق الإسفرائيني[1]: هذا القول أوله سفسطة لأنه إنكار للحقائق الواقعة، وآخره يؤدي إلى ترك جميع الأقوال في المسألة.

هذا بالنسبة للإصابة والخطأ، لكن بالنسبة للأجر نحن نقول: الجميع مأجورون المصيب له أجران والمخطئ له أجر واحد.

أما مسائل العقائد ومسائل القطعيات، فحكي فيها خلاف أن كل مجتهد مصيب لكن لو تأملنا في هؤلاء الذين نسب إليهم نجدهم لا يقولون بهذا القول مثل العنبري والجاحظ وغيرهم ومن هنا فالنسبة إليهم مضطربة ولذلك فإن الأظهر أن المصيب واحد في القطعيات، وكون المصيب واحداً هذا أمر قطعي.

ومن هنا نعلم خطأ بعض الكتاب والصحفيين، الذين يقولون: هناك

---

(١) الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد مهران الاسفراييني فقيه شافعي محدث متكلم أصولي توفي سنة ٤١٨هـ بنيسابور. من مؤلفاته: «جامع الخلي» في الرد على الملحدين و«شرح فروع ابن الحداد»، و«التعليقية النافعة» في علم الأصول.

ينظر تبيين كذب المفتري ص(٢٤٣) سير أعلام النبلاء(١٧/ ٣٥٣) طبقات الشافعية للإسنوي(١/ ٥٩) البداية والنهاية(١٢/ ٢٤).

أناس يجعلون حقيقة مطلقة.

نقول: نعم هناك قول صواب وما عداه من الأقوال فهو خطأ.

يبقى عندنا مسألة حكم المجتهد من حيث الثواب والعقاب، تقدم معنا ما يتعلق بحكم المخطئ في الفروع وأنه معذور متى بذل الجهد.

ويبقى عندنا حكم المخطئ في الأصول سواء كانت أصول الدين أو أصول الفقه.

نحن نقطع بأن المصيب واحد، وأن هذا في مسائل الأصول عليه أدلة قاطعة ولكن في مرات يكون الإنسان قد بذل وسعه جميعه ومن ثم لا يبقى في ذهنه شيء، فمثل هذا الصواب أنه لا يقال بتأثيمه، نقول: إنه مخطئ نبين خطئه ونتقرب إلى الله تعالى بتوضيح هذا الخطأ، لكنه عندنا ليس آثماً على الصحيح من أقوال أهل العلم، ويدل على هذا العديد من النصوص مثل قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥] ولم يفرق بين نوع ونوع، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال الله: قد غفرت. ويدل على هذا أخطاء كثيرة وقعت من العصور الأولى مثلاً في قول الحواريين: ﴿يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۖ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ١١٢] يعني هذا فيه نوع تشكيك في قدرة الله، ومع ذلك لم يكفرهم لوجود جهل عندهم، ولهذا جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**قَالَ رَجُلٌ لم يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ: فإذا مَاتَ فَحَرِّقُوهُ وَاذْرُوا نِصْفَهُ فِي الْبَرِّ وَنِصْفَهُ فِي الْبَحْرِ فَوَاللَّهِ لَئِنْ قَدَرَ الله عليه لَيُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا لا يُعَذِّبُهُ أَحَدًا من الْعَالَمِينَ، فَأَمَرَ الله الْبَحْرَ فَجَمَعَ ما فيه وَأَمَرَ الْبَرَّ فَجَمَعَ ما فيه ثُمَّ قال: لِمَ فَعَلْتَ؟**

....

قال: من **خَشْيَتِكَ وَأَنْتَ أَعْلَمُ فَغَفَرَ له**»[١] فأخبر النبي ﷺ أن الله قد غفر له، لأنه عنده إيمان بالله وعنده إيمان بالبعث فهو مؤمن لكن عنده هذا الخطأ الذي لم يصل إليه دليل قاطع فيه الصواب والحق، فمن هنا لم يؤثمه النبي ﷺ وهذا في وقائع كثيرة وقع فيها مسائل وقع فيها أدلة قطعية.

قال المؤلف: قال أصحابنا: الحق قول واحد من المجتهدين عينا سواء في الفروع أو في الأصول ومن عداه يعني من المجتهدين فإنه مخطئ. قال: ثم إن كان في فروع لا قاطع فهو معذور في خطئه ويؤجر على اجتهاده.

وقال بعض المتكلمين: أن كل مجتهد مصيب، هذا كما تقدم أن الذي يقوله هم الأشاعرة.

وجد بعض الألفاظ عند الإمامين أبي حنيفة والشافعي ظن بعض الناس أنها تدل على القول بأن كل مجتهد مصيب لكنه في الحقيقة يقول: بأن المجتهد المخطئ معذور فظنوه يقول بأن كل مجتهد مصيب.

قال المؤلف: وقال العنبري والجاحظ لا إثم على من أخطاء الحق مع الجد في طلبه مطلقاً سواء في أصول الدين أوفي فروعه حتى مخالف الملة.

هذا القول الذي ينسبه للعنبري والجاحظ هو قول أهل السنة والجماعة بشرط كونه معذوراً لم يصل إليه الدليل القاطع.

وقال بعض الظاهرية وبعض المتكلمين المخطئ في الفروع آثم.

---

(١) أخرجه البخاري(٧٥٠٦) ومسلم(٢٧٥٦).

أدلة الجمهور على أن الحق في الأقوال واحد:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] هنا وجد حكمان من نبيين هما سليمان وداود عيهما السلام فخص سليمان بالتفهيم دون داود، فدل ذلك على أن المصيب واحد وأن ما عداه مخطئ إذا لو كان كل منهما مصيباً لوصفهما جميعا بالفهم.

اعترض بعضهم على آية: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] فقال: ليس المراد أن سليمان قال بالصواب، لأن كلاً من القولين صواب فليس المراد اختصاص سليمان بالتصويب، وإنما خص سليمان بالفهم لأن حكمه أشبه بحكم الله.

فنقول لهم: ماذا تقصدون بالأشبه؟ هل هو أشبه عند الله تعالى؟ إذا كان هناك حكم أشبه بحكم الله فمعناه أن هناك حكما لله عز وجل. وإن قال: المراد بالأشبه الأقرب شبهاً بما عهد من حكمة الشارع ونحوه، فنقول: إذن لماذا لا يكون الموافق لحكمة الشارع هو حكم الله.

دليل القول الثاني قال: لا غرض للشارع في تعين حكم إنما قصده تعبد المكلفين بالعمل بمقتضى اجتهاده الظني فكل مكلف يطلب منه أن يعمل باجتهاده فإن كان مجتهداً نظر وعمل باجتهاد وظن نفسه، وقد يكون موافقاً للشرع وقد لا يكون وافقاً.

قال المؤلف: قلنا بالقطع لأنه لا غرض للشارع في تعينه. وهذا مبني على عقائد الأشاعرة الذين يقولون: ننزه الله عن الأغراض.

فنحن نقول: هذه الأغراض كلمة مجملة لابد أن تفسروها لنا فهو سبحانه يريد تحقيق أمور من العباد إذا كان المراد من كلمة: (الغرض) هذا

الْجَاحِظُ: الْإِثْمُ بَعْدَ الِاجْتِهَادِ قَبِيحٌ، لَا سِيَّمَا مَعَ كَثْرَةِ الْآرَاءِ، وَاعْتِوَارِ الشُّبَهِ وَعَدَمِ الْقَوَاطِعِ الْجَوَازِمِ. وَيَلْزَمُهُ رَفْعُ الْإِثْمِ عَنْ مُنْكِرِي الصَّانِعِ وَالْبَعْثِ وَالنُّبُوَّاتِ، وَالْيَهُودِ، وَالنَّصَارَى، وَعَبَدَةِ الْأَوْثَانِ الَّذِينَ قَالُوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ﴾ [الزمر: ٣] إِذِ اجْتِهَادُهُمْ أَدَّاهُمْ إِلَى ذَلِكَ.

وَلَهُ مَنْعُ أَنَّهُمُ اسْتَفْرَغُوا الْوُسْعَ فِي طَلَبِ الْحَقِّ فَأَثَّمَهُمْ عَلَى تَرْكِ الْجِدِّ، لَا عَلَى الْخَطَأِ، وَقَوْلُهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ مُخَالِفٌ لِلْإِجْمَاعِ، إِلَّا أَنْ يَمْنَعَ كَوْنَهُ حُجَّةً كَالنَّظَّامِ، أَوْ قَطْعِيَّتَهُ فَلَا يَلْزَمُهُ، وَقَوْلُ الظَّاهِرِيَّةِ بَاطِلٌ لِبُطْلَانِ مَبْنَاهُ.

فكلامكم هذا خطأ لا بد أن نثبت الغرض، وإن كان المراد إثبات غرض الله بأنه ينتفع بشيء من العباد. فنقول: هذا المعنى خاطئ، فالمقصود أن كلمة: (الغرض) هذه لا نعرف معناها وبالتالي نتوقف فيها.

وأصحاب القول الأول قالوا بأن الدليل يستدعي مدلولاً قاطعاً هو الحكم، وأجيب بالقول بأن في المدلول القاطع قد يكون هناك مدلول معين، وقد يكون شائعاً في جنسه.

وقول الجاحظ: إن الإثم بعد الاجتهاد قبيح لاسيما مع كثرة الآراء واعتبار الشُّبه وعدم القواطع الجوازم.

نقول: لكن شرع الله قد أقام الحجة على هؤلاء وفي القرآن من الرد على المقالات الباطلة الشيء الكثير، ومن هنا فالغالب في أصحاب الملل الأخرى أنهم قد تركوا الإسلام عناداً ومكابرة وليس لعدم معرفتهم بالحق، ومن ثم فنقول: من ترك القاطع عناداً هذا آثم وقد يكفر بذلك، لكن من ترك القاطع ليس عناداً وإنما لعدم وصوله إليه أو لقيام شبهة عنده فهذا لا نحكم بتأثيمه، وإنما نحكم بأن قوله خطأ ومخالف للصواب.

الرَّابِعَةُ: إِذَا تَعَارَضَ دَلِيلاَنِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ، وَلَمْ يَتَرَجَّحْ أَحَدُهُمَا لَزِمَهُ التَّوَقُّفُ، وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْحَنَفِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ، وَقَالَ بَعْضُ الْفِئَتَيْنِ: يُخَيَّرُ بِالْأَخْذِ بِأَيِّهِمَا شَاءَ.

هذه المسألة متعلقة بتعارض الأدلة عند المجتهدين، وهذا التعارض إنما هو في ذهن المجتهد، وإلا فإنه لا يوجد في الشريعة تناقض ولا تعارض.

فإذا تعارضت الأدلة في ذهن المجتهد فإنه يفعل ما يأتي:

أولاً: يحاول الجمع بين الأدلة المتعارضة.

ثانياً: إذا عجز انتقل إلى النظر في التاريخ فعمل فيه بالمتأخر وجعله ناسخاً للمتقدم.

ثالثاً: إذا عجز عن معرفة التاريخ فإنه يرجح بين الأدلة بحسب المرجحات التي ستأتي.

فإذا عجز عن الترجيح ماذا يفعل؟

نقول: هنا عندنا مسألتان:

المسألة الأولى: متعلقة بالفتيا، فنقول: إذا لم يترجح لدى هذا المجتهد شي فيجب عليه أن يتوقف.

المسألة الثانية: في العمل، ماذا يفعل؟

هذا اختلف أهل العلم فيه على ثلاثة أقوال القول:

القول الأول: أن المجتهد الذي تعارضت عنده الأدلة وعجز عن الترجيح بينها يتخير بين الأقوال، واختاره طائفة من أهل العلم.

القول الثاني: أنه يحتاط، فيعمل بالأحوط ليبرئ ذمته بيقين.

القول الثالث: أنه يقلد عالماً آخر لأنه أصبح في هذه المسألة بمثابة العامي؛ وهذا القول هو أرجح وأقوى الأقوال في المسألة.

لَنَا: إِعْمَالُهُمَا جَمْعًا بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، وَإِعْمَالُ أَحَدِهِمَا مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ تَحَكُّمٌ، فَتَعَيَّنَ التَّوَقُّفُ عَلَى ظُهُورِ الْمُرَجِّحِ.

قَالُوا: التَّوَقُّفُ لَا إِلَى غَايَةٍ تَعْطِيلٌ، وَرُبَّمَا لَمْ يَقْبَلِ الْحُكْمُ التَّأْخِيرَ، وَإِلَى غَايَةٍ مَجْهُولَةٍ مُمْتَنِعٌ، وَمَعْلُومَةٍ لَا يُمْكِنُ؛ إِذْ ظُهُورُ الْمُرَجِّحِ لَيْسَ إِلَيْهِ، فَتَعَيَّنَ التَّخْيِيرُ، وَقَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِهِ، كَتَخْيِيرِ الْمُزَكِّي بَيْنَ أَرْبَعِ حِقَاقٍ أَوْ خَمْسِ بَنَاتِ لَبُونٍ عَنْ مِائَتَيْنِ، وَتَخَيُّرِ الْعَامِّيِّ أَحَدَ الْمُجْتَهِدِينَ، أَوْ أَحَدَ جُدْرَانِ الْكَعْبَةِ، وَفِي خِصَالِ الْكَفَّارَةِ، وَنَحْوِهَا.

قُلْنَا: يَتَوَقَّفُ حَتَّى يَظْهَرَ الْمُرَجِّحُ، وَلَا اسْتِحَالَةَ، كَمَا يَتَوَقَّفُ إِذَا لَمْ يَجِدْ دَلِيلاً ابْتِدَاءً، أَوْ كَتَعَارُضِ الْبَيِّنَتَيْنِ.

وبهذا تعلم أن الأقوال التي ذكرها المؤلف في المسألة ليست متواردة على محل واحد، لأن قول القائل بالتوقف هذا فيما يتعلق بإفتائه لغيره، والقول بالتخيير فيما يتعلق بعمله لنفسه.

قال المؤلف: لنا إعمالهما: يعني الدليلين المتعارضين، وهذا يعتبر جمعاً بين النقيضين، لأن أحدهما يقول بالجواز، والآخر يقول بالتحريم.

قال: وإعمال أحد هما من غير مرجح تحكم: لأنه ترجيح لأحد الدليلين المتعارضين بدون دليل.

قال: فتعين القول بالتوقف إلى أن يظهر دليل يرجح أحد القولين.

ثم ذكر المؤلف أدلة من يقول بالتخيير،حيث استدلوا بدليلين:

الدليل الأول: أنه عند ورود دليلين متعارضين فإنه لا يخلو الحال من الأحوال الآتية:

أولاً: أن نقول: يتوقف المجتهد إلى غير غاية، يعني إلى غير مدة محددة،

وَالتَّخْيِيرُ رَافِعٌ لِحُكْمِ كُلٍّ مِنَ الدَّلِيلَيْنِ، وَالتَّخْيِيرُ فِي الصُّوَرِ الْمَذْكُورَةِ قَامَ دَلِيلُهُ، فَلاَ يَلْحَقُ بِهِ مَا لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ.

فيكون حينئذ إبطالاً لدلالة النصوص، وتركاً للحكم في هذه المسألة التي يشرع فيها الاجتهاد خصوصاً أن هذه المسألة قد يكون طلبها للحكم على جهة لا تحتمل التأخير.

ثانياً: أن نقول: نتوقف إلى غاية وأمد مجهول، وهذا أيضاً ممتنع إذ كيف تطلب الشريعة من المكلف العمل ثم تطلب منه التوقف إلى أجل غير معلوم.

ثالثاً: أن نقول: يتوقف إلى أجل معلوم، وهذا أيضا غير ممكن،لأنه ليس هناك دليل يحدد هذا الأمد ثم إن المرجح .يعني الدليل الذي يرجح أحد القولين على الآخر .ليس إلى المجتهد بل هو أمر خارجي من رب العزة والجلالة قالوا: لم يبق أمامه إلا أن يخير بين هذه الأدلة المتعارضة.

وأجيب عن هذا بأنه لا مانع بأن يتوقف حتى يظهر له المرجح ولا استحالة كما لو جاءته مسألة لم يعرف الدليل فيها فإنه يتوقف حتى يعرف الدليل، وكما في مسألة تعارض البينات والمراد بها الشهود لو جاء أحد الخصمين بشهود والثاني بشهود، ولم يتمكن من معرفة المدعي من المدعى عليه فإنه يتوقف حتى يتضح له الحال، وحينئذ نعلم أن التخيير ليس أخذاً بأحد الدليلين بل هو رفع للدليلين، لأنه لو كان عندنا دليلان أحدهما يدل على التحريم والآخر يدل على الوجوب فقمنا بالتخيير بينهم فإننا حينئذ كأننا أتينا بقول ثالث وهو الجواز، وهو أننا يجوز أن نأخذ بالأول ويجوز أن نأخذ بالثاني لأن هذا هو معنى التخيير فيكون إحداثا لقول جديد وتركا لموجب الدليلين السابقين.

الدليل الثاني لمن قال بالتخيير: قالوا لأنه قد ورد التخيير في مواطن عديدة من الشرع فلنلحق هذه المسألة بتلك المواطن، ومن تلك المواطن أن من كان عنده مائتان من الإبل فإنه يخير بين إخراج أربع حقاق، أو إخراج خمس بنات لبون لأن في كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون،إذا بلغت مائتان خير بين أربع حقاق أو خمس بنات لبون، قالوا: وكذلك إذا حدثت للعامي حادثه فإن الشرع يخيره بين المجتهدين فيقال: اختر أحد المجتهدين فاستفته، وكذلك في مكة يخير الإنسان بين جدران الكعبة لاستقباله في الصلاة، وهكذا أيضاً في خصال كفارة اليمين يخير الإنسان بين خصال ثلاث: إما إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، قالوا: فلنلحق هذه المسألة بتلك المسائل ونثبت فيها التخيير.

وأجيب عن هذا بأن التخيير في هذه الصور المذكورة لم نثبته إلا بورود دليل يدل على أن الشرع خير المكلف بين هذه الخصال، ومن ثم مسألتنا مسألة تعارض الدليلين لم يرد فيها دليل بالتخيير فلا يصح أن نلحق هذه المسألة بتلك المسائل لأنه لم يرد فيها دليل بالتخيير.

وبذلك يتبين لنا من هذه المسألة أن الصواب فيها أنه إذا تعارض الدليلان ولم يتمكن المجتهد من الترجيح فإنه يتوقف في الفتيا، أما في العمل فإنه يقلد غيره أو يحتاط.

الْخَامِسَةُ: لَيْسَ لِلْمُجْتَهِدِ أَنْ يَقُولَ فِي مَسْأَلَةٍ قَوْلَيْنِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَفَعَلَهُ الشَّافِعِيُّ فِي مَوَاضِعَ.

مِنْهَا: قَوْلُهُ فِي الْمُسْتَرْسِلِ مِنَ اللِّحْيَةِ قَوْلَانِ: وُجُوبُ الْغَسْلِ، وَعَدَمُهُ.

لَنَا: إِنْ كَانَا فَاسِدَيْنِ وَعَلِمَ، فَالْقَوْلُ بِهِمَا حَرَامٌ، فَلَا قَوْلَ أَصْلاً ؛ أَوْ أَحَدُهُمَا كَذَلِكَ فَلَا قَوْلَيْنِ، أَوْ صَحِيحَيْنِ فَالْقَوْلُ بِهِمَا مُحَالٌ لِاسْتِلْزَامِهِمَا تَضَادَّ الْكُلِّيِّ وَالْجُزْئِيِّ، وَإِنْ لَمْ يَعْلَمِ الْفَاسِدَ فَلَيْسَ عَالِمًا بِحُكْمِ الْمَسْأَلَةِ، فَلَا قَوْلَ لَهُ فِيهَا، فَيَلْزَمُهُ التَّوَقُّفُ، أَوِ التَّخْيِيرُ، وَهُوَ قَوْلٌ وَاحِدٌ لَا قَوْلَيْنِ.

هذه المسألة ابتداؤها أصلاً من علماء الحنفية يريدون أن يشنعوا على مذهب الشافعية وأن يزهدوا الناس فيه، فقال الحنفية: في مذهب الشافعية تناقض وذلك لأن الإمام الشافعي قال في سبعة عشر مسألة: فيها قولان، فهذا تناقض من الإمام الشافعي ومن أمثلة ذلك مسألة: ما يسترسل من اللحية ما حكمه؟

قال الشافعي: فيها قولان: وجوب الغسل، وعدمه.

وقال الحنفية هذا مذهب متناقض متضارب كيف يختار قولين في وقت واحد، لأنه إذا كان القولان فاسدين لم يصح أن يأخذ بهما ما دام يعلم أن القولين فاسدان، إذ يحرم أن يقول الإنسان بقول فاسد فلا يكون بقول أصلاً، وإما أن يعلم أن أحد القولين فاسد والآخر صحيح ومن ثم فلابد أن يبين الصحيح ولا يجوز أن يقول: فيها قولان، أو يظن أن القولين جميعاً هما قولان صحيحان فحينئذ لا يصح أن يقول بالقولين لتضادهما أحدهم يقول بالوجوب والآخر يقول بالتحريم، فإذا لم يكن عالما الفاسد من القولين وكان جاهلاً أي القولين هو الصحيح وأي القولين فاسدا، فإنه يعد جاهلاً وليس عالماً في هذه

وَأَحْسَنُ مَا يُعْتَذَرُ بِهِ عَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ تَعَارَضَ عِنْدَهُ الدَّلِيلَانِ، فَقَالَ بِمُقْتَضَاهُمَا عَلَى شَرِيطَةِ التَّرْجِيحِ، وَمَا حُكِيَ عَنْهُ وَعَنْ غَيْرِهِ مِنَ الْقَوْلَيْنِ وَالرِّوَايَتَيْنِ فَفِي وَقْتَيْنِ، ثُمَّ إِنْ عُلِمَ آخِرُهُمَا فَهُوَ مَذْهَبُهُ كَالنَّاسِخِ، وَإِلَّا فَكَدَلِيلَيْنِ مُتَعَارِضَيْنِ، وَلَا تَأْرِيخَ.

المسألة، ومن ثم لا يصح له أن يتكلم فيها، ويلزمه أن يتوقف، كما قلنا في المسألة التي قبل هذه، أو يقول بالتخيير على القول الثاني، والقول بالتخيير قول واحد وليس قولين.

حاول أصحاب الإمام الشافعي أن يجيبوا عن هذا فقال بعضهم بأنه يمكن أن يكون الإمام الشافعي قد قال بمقتضى الدليلين بشرط الترجيح بعد ذلك، فكأنه قال: الصواب في أحد هذين القولين؛ يعني عندنا مسألة فيها سبعة أقوال فعندما يقول فيها قولان فكأنه حصر الراجح في هذين القولين وكأنه أخر الترجيح إلى وقت آخر ليتمكن من الترجيح بينهما.

والمسألة السابقة فيما إذا قال الإمام في المسألة في وقت واحد:فيها قولان، أما إذا اختلف فقال الآن: هذه يجوز، وقال بعد سنة: لا يجوز، فإن هذا لا يدخل معنا في مسألتنا وإنما يدخل في بحث آخر يقال له: ما يصح نسبته إلى الإمام من الأقوال، في مثل هذه الحالة اختلف الفقهاء فقال طائفة: يكون القولان جميعاً مذهباً للإمام،وقال بعضهم: مذهب الإمام هو أحد هذين القولين.

كيف نرجح بينهما؟

قالوا: ننظر إلى المتأخر منهما فنجعله هو مذهب الإمام وكأنه قد نسخ القول المتقدم.

أما إذا لم نعلم المتقدم من المتأخر فإننا ننظر إلى هذين القولين ونعرف الموافق منهما لأصول المذهب وقواعده فنثبته مذهباً للإمام.

السَّادِسَةُ: يَجُوزُ لِلْعَامِّيِّ تَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ، وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِمُجْتَهِدٍ اجْتَهَدَ وَظَنَّ الْحُكْمَ، اتِّفَاقًا فِيهِمَا، أَمَّا مَنْ لَمْ يَجْتَهِدْ وَيُمْكِنُهُ مَعْرِفَةُ الْحُكْمِ بِنَفْسِهِ بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ مِنَ الْفِعْلِ لِأَهْلِيَّتِهِ لِلاجْتِهَادِ، فَلاَ يَجُوزُ لَهُ أَيْضًا مُطْلَقًا؛ خِلاَفًا لِلظَّاهِرِيَّةِ.

الناس في حكم تقليدهم لغيرهم على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: العامي وهذا يجوز له أن يقلد أحد العلماء، لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

الصنف الثاني: المجتهد الذي اجتهد في مسألة وعرف الصواب من غيره فمثل هذا لا يجوز له أن يقلد غيره بالاتفاق في هاتين المسألتين.

الصنف الثالث: من كان له أهلية للاجتهاد لكنه لم يجتهد في هذه المسألة بعد، فهذا يجب عليه أن يجتهد أولاً لأن هذا يمكنه معرفة الصواب بالقوة القريبة.

ما معنى قوله: بالقوة القريبة؟

الصفات التي تكون عند الناس على نوعين: صفة بالفعل، وصفة بالقوة، مثال ذلك الأخ الآن يكتب فهو كاتب بالفعل، لكن الآخر هذا لا يكتب الآن إنما لدية قدرة على الكتابة لكنه لا يكتب الآن فهذا يسمى: كاتب بالقوة.

عندنا النوع الثالث مجتهد بالقوة عنده القدرة لكنه لم يصل للاجتهاد بالفعل فمثل هذا هل يجوز له التقليد أو لا يجوز؟

نقول: هذا لا يجوز له التقليد أيضاً على الصحيح.

قال: خلافاً للظاهرية: ظاهر عبارة المؤلف أن الظاهرية يرون الجواز، وهذا فيه نظر.

وَقِيلَ: يَجُوزُ مَعَ ضِيقِ الْوَقْتِ، وَقِيلَ: لِيَعْمَلَ لَا لِيُفْتِيَ، وَقِيلَ: لِمَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ، وَقِيلَ: مِنَ الصَّحَابَةِ.

لَنَا: مُجْتَهِدٌ فَلاَ يُقَلِّدُ، كَمَا لَوِ اجْتَهَدَ فَظَنَّ الْحُكْمَ، وَلِأَنَّهُ رُبَّمَا اعْتَقَدَ خَطَأَ غَيْرِهِ لَوِ اجْتَهَدَ، فَكَيْفَ يَعْمَلُ بِمَا يَعْتَقِدُ خَطَأَهُ؟ نَعَمْ، لَهُ أَنْ يَنْقِلَ مَذْهَبَ غَيْرِهِ لِلْمُسْتَفْتِي، وَلَا يُفْتِي هُوَ بِتَقْلِيدِ أَحَدٍ.

قال: وقيل يجوز مع ضيق الوقت: يعني إذا جاءنا مجتهد وضاق عليه الوقت وكان يحتاج إلى حكم فإن هذا يجوز له أن يقلد غيره وإن لم يضق عليه الوقت، فإننا نقول: لا يجوز له أن يقلد بل يجب عليه أن يعمل باجتهاد نفسه.

قال: وقيل ليعمل: يعني من لدية أهلية للاجتهاد يجوز أن يقلد غيره من أجل عمل نفسه، ولا يجوز له أن يفتي.

قال:وقيل: يجوز أن يقلد من هو أعلم منه دون من هو مساوي له أو أقل منه، وقيل: يجوز أن يقلد أحد الصحابة وتعلمون أن كثيراً من أهل العلم يرون أن قول الصحابي حجة، فيكون الأخذ بقول الصحابي ليس تقليداً.

ما الدليل على أن من كان كذلك لا يجوز له أن يقلد؟

قالوا: هذا مجتهد فلا يجوز له أن يقلد مثل ما لو وجد مجتهد اجتهد في مسألة، ووصل إلى الحكم الشرعي فيها فإنه لا يصح له أن يقلد، فهكذا إذا كان مجتهدا ولم يجتهد في هذه المسألة بعد لأن لديه القدرة على الاجتهاد.

الدليل الثاني: قالوا بأنه لو اجتهد ربما تبين له أن القول الذي عمل به قول خاطئ، فكيف يعمل بقول قد يرجح خطئه ومخالفته للصواب.

قَالُوا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وَهَذَا لَا يَعْلَمُ، ﴿وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وَهُمُ الْعُلَمَاءُ، وَلِأَنَّ الْأَصْلَ جَوَازُ التَّقْلِيدِ، تُرِكَ فِي مَنِ اجْتَهَدَ لِظُهُورِ الْحَقِّ لَهُ بِالْفِعْلِ؛ فَمَنْ عَدَاهُ عَلَى الْأَصْلِ.

قُلْنَا: الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟﴾: الْعَامَّةُ، وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ بَلْ يَعْلَمُ بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ بِخِلَافِ الْعَامِّيِّ، وَأُولُو الْأَمْرِ: الْوُلَاةُ، وَإِنْ سُلِّمَ أَنَّهُمُ الْعُلَمَاءُ فَجَوَابُهُ مَا ذُكِرَ، ثُمَّ هُوَ مُعَارَضٌ بِعُمُومِ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟﴾ [الحشر: ٢]، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [محمد: ٢٤] وَقَوْلِهِ: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ﴾ [النساء: ٨٣] وَهَذَا حَثٌّ عَلَى الِاسْتِنْبَاطِ.

واستدل من يرى جواز تقليد المجتهد الذي لم يجتهد لغيره بأدلة:

الدليل الأول: أن الله عز وجل يقول: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وهذا لا يعلم، أي هذه المسألة، فجاز له السؤال.

وأجيب بأن الله تعالى قال: أهل الذكر. فتبين أن السائل غير المسؤول، فالسائل هم العامة المقلدون غير المجتهدين وأهل الذكر هم أهل الاجتهاد، فدل هذا على أن أهل الذكر لا يسألون غيرهم.

الدليل الثاني: قال: إن الله تعالى قال: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] فأمر الله برد هذه الأقوال إلى أولي الأمر وهم العلماء، فدل هذا على أن العالم الذي لم يجتهد في المسألة يؤمر بالرجوع إلى عالم آخر.

أجاب المؤلف عن هذا بأجوبة منها: أن الآية يراد بها الولاة لا العلماء.

وأجيب بجواب آخر: أن الأمر في الآية موجه للعامة وليس موجهاً للعلماء.

وَالتَّدَبُّرُ تُرِكَ فِي الْعَامِّيِّ لِعَدَمِ أَهْلِيَّتِهِ، فَبَقِيَ غَيْرُهُ عَلَى مُقْتَضَاهُ، وَوَجْهُ بَقِيَّةِ التَّفَاصِيلِ ظَاهِرٌ، وَدَلِيلُ ضَعْفِهَا عُمُومُ الدَّلِيلِ.

الدليل الثالث لهم: قالوا: إن الأصل جواز التقليد، وترك في من اجتهد، فهذا لا يجوز له أن يقلد ويجب عليه الاجتهاد، لأن هذا تحقق وظهر له الراجح، فوجب عليه العمل بما ظهر له، فمن عداه ومنهم المجتهد الذي لم يجتهد بعد في المسألة يحق له أن يقلد غيره على الأصل.

وأجيب بأن هذا معارض بعموم الأدلة الآمرة بالاجتهاد في مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [محمد: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] والتدبر قد أمر به في هذه الآيات، واستثني منه الاجتهاد بالنسبة للعامي لعدم أهلية العامي، فبقي من عدا العامي على الأصل وهو وجوب الاجتهاد.

السَّابِعَةُ: إِذَا نَصَّ الْمُجْتَهِدُ عَلَى حُكْمٍ فِي مَسْأَلَةٍ لِعِلَّةٍ بَيَّنَهَا، فَمَذْهَبُهُ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ وُجِدَتْ فِيهَا تِلْكَ الْعِلَّةُ كَمَذْهَبِهِ فِيهَا، إِذِ الْحُكْمُ يَتْبَعُ الْعِلَّةَ،

هذه المسألة فيها قاعدتان:

القاعدة الأولى: متعلقة بطرق إثبات مذهب الإمام.

متى نقول إن مذهب الإمام في هذه المسألة كذا؟

هذا له طرق:

الطريق الأول: تصريح الإمام، فإذا صرح الإمام بأن مذهبه في هذه المسألة كذا، فإنه حينئذ يكون هذا مذهب الإمام بلا إشكال.

الطريق الثاني: أن يتكلم به بظاهر لفظه، هذا أيضاً طريق صحيح لإثبات المذهب.

الطريق الثالث: بأن يتكلم في حكم يفهم منه إثبات حكم في المسألة الأخرى، سواء بدلالة التنبيه التي هي دلالة مفهوم الموافقة، أو بدليل الخطاب الذي هو مفهوم المخالفة، فمثل هذا يصح إثبات مذهب الإمام بواسطته.

الطريق الرابع: أن نثبت مذهب الإمام بواسطة فعله، فإن الإمام إذا فعل فعلاً دل ذلك على جواز ذلك الفعل، واختلف أهل العلم فيه على قولين.

الطريق الخامس: القياس، يسمونه التخريج، أي قياس المذهب، فهل يصح أن نثبت للإمام مذهباً قياساً على قوله في مسألة أخرى؟

نقول هذه المسألة على نوعين:

النوع الأول: إذا نص الإمام على علة الحكم، فحينئذ نثبت له قولاً مماثلاً في المسألة الأخرى.

قال المؤلف: إذا نص المجتهد على حكم في مسألة بعلة بينها أي وضحها

وَإِنْ لَمْ يُبِنِ الْعِلَّةَ فَلاَ، وَإِنْ أَشْبَهَتْهَا، إِذْ هُوَ إِثْبَاتُ مَذْهَبٍ بِالْقِيَاسِ، وَلِجَوَازِ ظُهُورِ الْفَرْقِ لَهُ لَوْ عُرِضَتْ عَلَيْهِ، وَلَوْ نَصَّ فِي مَسْأَلَتَيْنِ مُشْتَبِهَتَيْنِ عَلَى حُكْمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يُجْعَلَ فِيهِمَا رِوَايَتَانِ بِالنَّقْلِ وَالتَّخْرِيجِ، كَمَا لَوْ سَكَتَ عَنْ إِحْدَاهُمَا وَأَوْلَى،

فمذهبه في كل مسألة وجدت فيها تلك العلة كمذهبه في المسألة الأولى إذ الحكم يتبع العلة.

القسم الثاني: إذا لم يبن الإمام العلة فوجدنا مسألة مشابهة لها فحينئذ هل يصح أن نثبت في هذه المسألة الأخرى مذهباً للإمام بناء على قول الإمام في المسألة الأولى؟

قال المؤلف: وإن لم يبن المجتهد العلة فلا:أي فلا يصح لنا أن نثبت مذهباً للإمام في المسألة الأخرى التي لم ينص عليها، وإن كانت المسألة الثانية شبيهة لها ويدل على ذلك ما يأتي:

الدليل الأول: أن هذا إثبات مذهب بواسطة القياس، والقياس إنما نثبت به الأحكام لا الأقوال.

الدليل الثاني: قالوا يمكن أن يكون هناك فرق بين المسألتين لو عرضت على الإمام لأعطى فيها حكمين مختلفين.

نتقل إلى مسألة أخرى متعلقة بإثبات مذهب الإمام: لو كان عندنا مسألتان متشابهتان قال الإمام في إحداهما بالجواز، وقال في الثانية بالتحريم فماذا نفعل؟

اختلف أهل العلم في هذا فقال طائفة: نثبت للإمام روايتين في كل من المسألتين إحداهما بالنص والأخرى بالتخريج والقياس.

وَالْأَوْلَى جَوَازُ ذَلِكَ بَعْدَ الْجِدِّ وَالْبَحْثِ مِنْ أَهْلِهِ، إِذْ خَفَاءُ الْفَرْقِ مَعَ ذَلِكَ وَإِنْ دَقَّ مُمْتَنِعٌ عَادَةً.

وَقَدْ وَقَعَ فِي مَذْهَبِنَا، فَقَالَ فِي «الْمُحَرَّرِ»: وَمَنْ لَمْ يَجِدْ إِلَّا ثَوْبًا نَجِسًا صَلَّى فِيهِ، وَأَعَادَ، نَصَّ عَلَيْهِ، وَنَصَّ فِيمَنْ حُبِسَ فِي مَوْضِعٍ نَجِسٍ فَصَلَّى فِيهِ أَنَّهُ لَا يُعِيدُ، فَيَتَخَرَّجُ فِيهِمَا رِوَايَتَانِ، وَذَكَرَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي الْوَصَايَا وَالْقَذْفِ، وَمِثْلُهُ فِي مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ كَثِيرٌ.

وقال آخرون: لا نثبت له رواية بالتخريج ونقتصر على إثبات مذهبه بما نص عليه.

قال المؤلف: كما لو سكت عن إحداهما: لو قدر أن الإمام سكت عن إحدى المسألتين فإننا لا نثبت حكم المسألة الأولى في محل المسألة الثانية بواسطة القياس لعدم نص الإمام على العلة.

قال المؤلف: والأولى جواز ذلك: فنقول للإمام في هذه المسألة روايتان، إحداهما منصوصة والأخرى مخرجة بشرط أن يبحث الباحث في تلك المسألتين فلا يجد فرقاً بين المسألتين بعد البحث والتحري.

وقد ذكر المؤلف بأن خفاء الفروق بين المسائل الفقهية هذا أمر مستبعد لأن الأصل أن الفقيه رحمه الله إذا بحث وتحرى فسيعرف هل بين المسألتين فرق؟

ثم ذكر المؤلف مثلاً لهذا فقال: من لم يجد إلا ثوباً نجساً هل يصلي فيه أولا يصلي؟

إذ وجد غيره فإنه لا يجوز له أن يصلي فيه، وإذا لم يجد إلا هو فما الحكم؟

ثُمَّ التَّخْرِيجُ قَدْ يَقْبَلُ تَقْرِيرَ النَّصَّيْنِ وَقَدْ لَا يَقْبَلُ.

وَإِذَا نَصَّ عَلَى حُكْمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فِي مَسْأَلَةٍ، فَمَذْهَبُهُ آخِرُهُمَا إِنْ عُلِمَ التَّارِيخُ، كَتَنَاسُخِ أَحْكَامِ الشَّارِعِ، وَإِلَّا فَأَشْبَهُهُمَا بِأُصُولِهِ وَقَوَاعِدِ مَذْهَبِهِ وَأَقْرَبُهُمَا إِلَى الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ.

وَقِيلَ: كِلَاهُمَا مَذْهَبٌ لَهُ، إِذْ لَا يُنْقَضُ الِاجْتِهَادُ بِالِاجْتِهَادِ، فَإِنْ أُرِيدَ ظَاهِرُهُ

قال: فيه روايتان عن أحمد، إحداهما: أنه يصلي فيه ويعيد، والثانية: أنه يصلي ولا يعيد، فالرواية الأولى منصوصة، من لم يجد إلا ثوباً نجساً فإنه يصلي ولا يعيد، والثانية مستنبطة مقيسة من مسألة ما لو حبس في موطن نجس فإنه يصلي فيه على حسب حاله ولا يعيد.

وهكذا في المسألة الثانية يخرج فيها رواية بعدم الإعادة قياساً على المسألة الأولى.

وهناك مرات يمكن التخريج من كل مسألة رواية في المسألة الأخرى، ومرات يمكن تخريج رواية منها في المسألة الأولى، فما يجوز في الفريضة نخرج منه رواية في صلاة النفل دون العكس فقد يجوز في النفل ما لا يجوز في الفرض.

* **قوله:إذا نص على حكمين مختلفين في مسألة:** هذه مسألة واحدة قال فيها الإمام مرة: يجوز،وقال مرة: لا يجوز، مثل الروايات الواردة عن أحمد في استقبال القبلة واستدبارها حال البول والغائط،فهنا ما ذا نفعل؟

قيل: إن مذهب الإمام هو الرواية الأخيرة، فإن الرواية الأولى تعتبر مثل الدليل المنسوخ.

والقول الثاني:أن كلاً منْ الروايتين تعتبر مذهباً للإمام إذا لم نعلم بالتاريخ.

فَمَمْنُوعٌ، وَإِنْ أُرِيدَ مَا عُمِلَ بِالْأَوَّلِ لَا يُنْقَضُ، فَلَيْسَ مِمَّا نَحْنُ فِيهِ، ثُمَّ يَبْطُلُ بِمَا لَوْ صَرَّحَ بِرُجُوعِهِ عَنْهُ، فَكَيْفَ يُجْعَلُ مَذْهَبًا لَهُ مَعَ تَصْرِيحِهِ بِاعْتِقَادِ بُطْلَانِهِ.

إذن عندنا قول يقول: القول الأخير هو قول الإمام.

وعندنا قول يقول: القول الأول هو مذهب الإمام.

وعندنا قول يقول: كلا الرايتين مذهب للإمام لأن الرواية الأولى صدرت باجتهاد فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد.

والراجح هو القول الأول بأن مذهب الإمام هو الرواية الأخيرة، وأما قولهم: الاجتهاد بالاجتهاد فهذا المراد به أن المسائل التي عمل فيها بالاجتهاد القديم لا نبطلها ونطالب المكلف بإعادة ما مضى، ويدلك على ذلك أن الإمام قد صرح برجوعه عن الرواية الأولى فكيف تجعل الرواية الأولى مذهباً له مع تصريحه بخلافه.

أما إذا وجدنا روايتين ولم نعلم بالتاريخ فإننا ننظر إلى أشبه الروايتين بمذهب الإمام وأقربهما إلى قواعده فإننا نثبت تلك الرواية.

وَلَوْ خَالَعَ مُجْتَهِدٌ زَوْجَتَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ يَعْتَقِدُ الْخُلْعَ فَسْخًا، ثُمَّ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ فَاعْتَقَدَهُ طَلَاقًا لَزِمَهُ فِرَاقُهَا، وَلَوْ حَكَمَ بِصِحَّةِ نِكَاحٍ مُخْتَلَفٍ فِيهِ حَاكِمٌ، ثُمَّ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ لَمْ يُنْقَضْ، لِلُزُومِ التَّسَلْسُلِ بِنَقْضِ النَّقْضِ؛ وَاضْطِرَابِ الْأَحْكَامِ؛ وَلَوْ نَكَحَ مُقَلِّدٌ بِفَتْوَى مُجْتَهِدٍ، ثُمَّ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ فَالظَّاهِرُ لَا يَلْزَمُهُ فِرَاقُهَا، إِذْ عَمَلُهُ بِالْفُتْيَا جَرَى مَجْرَى حُكْمِ الْحَاكِمِ، اللهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

ذكر المؤلف هنا ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تسمى مسألة تغير الاجتهاد. لو اجتهدت في مسألة خلافية فرأيت مثلاً جواز البقاء مع المرأة أو العقد عليها، ثم بعد ذلك تغير اجتهادي ورأيت تحريم البقاء مع هذه المرأة فماذا أفعل؟

يلزمه العمل بالاجتهاد الجديد.

المسألة الثانية: لو وقع بين الزوجين مسألة خلافية اختلف الفقهاء هل يقع الطلاق فيها بالثلاث أو لا يقع إلا طلقة واحدة؟ فذهب إلى القاضي فحكم بأن الطلاق يقع واحداً ولا يقع ثلاثاً بعد مدة تغير اجتهاد القاضي ورأى أن الطلاق يقع ثلاثاً، فحينئذ يجوز للسائل أن يعمل بالاجتهاد القديم لأننا لو قلنا: اعمل بالاجتهاد الجديد، نكون قد نقضنا ما كنا حكمنا به سابقاً والشريعة تتطلع إلى استقرار الأحكام وقد يوجد قاض وحاكم آخر فيفتي بخلافه ثم يفتي ثالث بخلافه فيؤدي ذلك إلى اضطراب الأحكام وعدم استقرارها.

المسألة الثالثة: ما لو عمل العامي بفتوى مجتهد ثم تغير اجتهاد ذلك المجتهد فماذا نفعل، هل نلحقه بالمسألة الأولى التي تعلقت باجتهاده هو أو نلحقه بالمسألة الثانية التي عند القاضي؟ موطن خلاف.

....

القول الأول: يعمل بالاجتهاد الأول فقط.

القول الثاني: أنه يعمل بقول المفتي الجديد وقول المفتي يشابه قول القاضي في وجوب العمل. ولعل هذا القول الثاني هو الأرجح.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

التقليد:

لُغَةً: جَعْلُ شَيْءٍ فِي الْعُنُقِ مُحِيطًا بِهِ، وَالشَّيْءُ قِلاَدَةٌ.

وَشَرْعًا: قَبُولُ قَوْلِ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ، كَأَنَّ الْمُقَلِّدَ يُطَوِّقُ الْمُجْتَهِدَ إِثْمَ مَا غَشَّهُ بِهِ فِي دِينِهِ، وَكَتَمَهُ عَنْهُ مِنْ عِلْمِهِ أَخْذًا مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسراء: ١٣] عَلَى جِهَةِ الاِسْتِعَارَةِ، وَلَيْسَ قَبُولُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ تَقْلِيدًا، إِذْ هُوَ حُجَّةٌ فِي نَفْسِهِ. وَيَجُوزُ التَّقْلِيدُ فِي الْفُرُوعِ إِجْمَاعًا، خِلاَفًا لِبَعْضِ الْقَدَرِيَّةِ.

ذكر المؤلف هنا عدداً من المسائل تتعلق بالتقليد:

المسألة الأولى: تعريف التقليد في اللغة، قال: هو جعل الشيء في العنق محيطاً به، ومنه قيل: قلادة لأنها تجعل في العنق على جهة الإحاطة.

المسألة الثانية: تعريف التقليد في الاصطلاح، وعرفه بأنه قبول قول الغير الذي ليس بحجة أو من غير حجة، يعني من غير أن يكون ذلك القول حجة لذاته. وعلل هذا كأن المقلد يطوق المجتهد إثم ما غشه به في دينه وكتمه عنه من علمه أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسراء: ١٣].

يمكن أن يفسر التقليد بأنه قبول مذهب مجتهد في حكم شرعي من غير أن يكون قوله حجة.

المسألة الثالثة: أن العمل بقول من يحتج بقوله لا يعد تقليداً، ومن ذلك قبول قول النبي ﷺ لأن قوله حجة، ومنه الأخذ بالإجماع، وكذلك الاستدلال بقول الصحابي عند من يجعله دليلاً شرعياً.

المسألة الرابعة: حكم التقليد في الفروع، بالنسبة للعامة وقد وقع الاتفاق على أنه صحيح مشروع وعبارة المؤلف: "يجوز" فيها نظر، والجمهور يقولون: يجب على العامي أن يقلد.

لَنَا: الْإِجْمَاعُ عَلَى عَدَمِ تَكْلِيفِ الْعَامَّةِ ذَلِكَ، وَلِأَنَّ الْمُخْطِئَ فِيهَا مُثَابٌ فَلَا مَحْذُورَ.

قَالُوا: الْوَاجِبُ الْعِلْمُ؛ أَوْ مَا أَمْكَنَ مِنَ الظَّنِّ، وَالْحَاصِلُ مِنْهُ بِاجْتِهَادٍ أَكْثَرَ.

قُلْنَا: فَاسِدُ الاعْتِبَارِ لِمُخَالَفَتِهِ النَّصَّ وَالْإِجْمَاعَ، ثُمَّ تَكْلِيفُهُمُ الاجْتِهَادَ يُبْطِلُ الْمَعَايِشَ، وَيُوجِبُ خَرَابَ الدُّنْيَا فِي طَلَبِ أَهْلِيَّتِهِ، وَلَعَلَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يُدْرِكُهَا فَتَتَعَطَّلُ الْأَحْكَامُ بِالْكُلِّيَّةِ.

واستدل الجمهور بأن العامة ليس لديهم قدرة على الاجتهاد ولا سبيل لهم إلى معرفة الحكم إلا بسؤال أهل العلم، ولأن المخطئ في الفروع مثاب ومن ثم لا محظور في التقليد.

القول الثاني: أن التقليد في الفروع حرام، قالوا: لأن الواجب في المسائل والأحكام الشرعية أن يقطع بها الإنسان والتقليد لا يحصل القطع والعلم، وإنما يحصل الظن ومن ثم لابد أن يجتهد من أجل أن يحصل القطع.

وأجيب عن هذا بعدد من الإجابات:

الجواب الأول: أن هذا القول يخالف النص ويخالف الإجماع إذ لا زالت الأمة يوجد فيها سائل ومسؤول.

الجواب الثاني: أنه يلزم على هذا القول لوازم باطلة من ترك المعايش، فالخباز والبناء وغيرهم سيتركون أعمالهم، لأن الكل يطلبون العلم لتحصيل درجة الاجتهاد، فيؤدي العمل بهذا القول إلى إبطال الدنيا بل تعطيل الأحكام الشرعية، وبذلك يتبين لنا أن الصواب وجوب التقليد بالنسبة للعامة في الفروع.

وإذا تأمل الإنسان في قول المخالف وجد أنهم لا يوجبون الاجتهاد على العامي ولا يحرمون التقليد عليه، وإنما يسمون أشياء من التقليد اجتهاداً وهي ليست كذلك.

وَلَا تَقْلِيدَ فِي مَا عُلِمَ كَوْنُهُ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً، كَالْأَرْكَانِ الْخَمْسَةِ لِاشْتِرَاكِ الْكُلِّ فِيهِ، وَلَا فِي الْأَحْكَامِ الْأُصُولِيَّةِ كَمَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى، وَوَحْدَانِيَّتِهِ، وَصِحَّةِ الرِّسَالَةِ، وَنَحْوِهَا، لِظُهُورِ أَدِلَّتِهَا فِي نَفْسِ كُلِّ عَاقِلٍ، وَإِنْ مَنَعَ الْعَامِّيَّ عِيُّهُ مِنَ التَّعْبِيرِ عَنْهَا.

وَلِأَنَّ الْمُقَلِّدَ إِنْ عَلِمَ خَطَأَ مَنْ قَلَّدَهُ لَمْ يَجُزْ أَنْ يُقَلِّدَهُ، أَوْ أَصَابَتَهُ فِيمَ عَلِمَهَا إِنْ كَانَ لِتَقْلِيدِهِ آخَرَ، فَالْكَلَامُ فِيهَا كَالْأَوَّلِ، أَوْ بِاجْتِهَادِهِ فِيهِ فَلْيَجْتَهِدْ فِي الْمَطْلُوبِ وَلْيُلْغِ وَاسِطَةَ التَّقْلِيدِ.

المسألة الرابعة: ما علم من الدين بالضرورة قال المؤلف: لا تقليد فيه، لأن الجميع يشتركون فيه لكن الناس يتفاوتون فيما يعلم من الدين بالضرورة فوقت العلم يعلم الناس بالضرورة كثيراً من الأحكام، ووقت الجهل يخف علمهم بالأحكام المتفق عليها.

المسألة الخامسة: المسائل المتعلقة بأصل دين الإسلام، التي هي إثبات الإلوهية لله تعالى وإثبات الرسالة لنبينا محمد ﷺ فهذه لا يجوز التقليد فيها، لأن هذه لها أدلة ظاهرة في نفس كل مؤمن ومن ثم لا نحتاج إلى التقليد فيها ولذلك في القبر يسأل المنافق: من ربك؟ ما دينك؟ من نبيك؟ فيقول: هاه هاه لا أدري سمعت الناس يقولون شيئاً فقلت مثلما يقولون[1]. معناها أنه قلد فيها فلم ينجو.

والأظهر صحة التقليد فيها وهذا الحديث المذكور إنما عاب فيه على من أخطأ ولم يعلم لكن من أجاب فقال: ربي الله فإنه لا يقال له: أخذت هذا تقليداً أو أخذته اجتهاداً، ويدل على هذا أن الرجل من الصحابة كان يدخل على أهل بيته فيقول لهم: لا أخاطبكم حتى تسلموا، فيقولون: نشهد أن لا

---

(١) أخرجه أبو داود(٤٧٥٣) وأحمد(٤/٢٨٧) والحاكم(١/٩٣).

وَفِي هَـذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِشْكَالٌ، إِذِ الْعَامِّيُّ لَا يَسْتَقِلُّ بِدَرْكِ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ، وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشُّبَهِ لِاشْتِبَاهِهِمَا، لَا سِيَّمَا فِي زَمَانِنَا هَـذَا؛ مَعَ تَفَرُّقِ الْآرَاءِ وَكَثْرَةِ الْأَهْوَاءِ، بَلْ نَحَارِيرُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا يَسْتَقِلُّونَ بِذَلِكَ، فَإِذَا مُنِعَ مِنَ التَّقْلِيدِ لَزِمَ أَنْ لَا يَعْتَقِدَ شَيْئًا.

إله إلا الله، ونشهد أن محمداً رسول الله[1] ولم يأمروا بنظر ولا باجتهاد ولا بغيره فصح التقليد في مثل هذه المسائل.

والقول الثاني: بأنه لا يصح التقليد فيها وهو اختيار المؤلف وجماعة، قالوا: لأن المقلد إن علم خطأ إمامه الذي قلده لم يجز له أن يقلده في الخطأ، وإن علم أنه مصيب، قلنا له: من أين علمت وبم علمت إصابة إمامك وإن كان تقليداً لشيخه صار دوراً، وإن كان تقليداً لشخص آخر فكذلك الشخص الآخر قد يكون مخطئاً، وأنت ليس لديك الأهلية لمعرفة الصواب من الخطأ يا أيها العامي، أو علم صحة قول إمامه بالاجتهاد فحينئذ ينبغي أن يجتهد هو بنفسه مباشرة ولا يحتاج أن يجتهد على قول ذلك العالم.

واعترض المؤلف على هذا بأن هذه المسألة فيها إشكال فقال: إذ العامي لا يستقل بدرك الدليل العقلي؛ ولذلك ذكرنا أن الصواب أن العامي يجوز له التقليد حتى في أصل دين الإسلام.

قال:إذ العامي لا يستقل بدرك الدليل:أي لا يستقل العامي بمعرفة

---

(١) كما في حديث أسيد بن الحضير ومن معه، قالوا لقومهم: (لا نخاطبكم حتى تدخلوا في ما دخلنا فيه فأسلموا كلهم) أخرجه ابن هشام في السيرة (٢/ ٨٨، ٩٠).
وكذلك في خبر إسلام الطفيل بن عمرو ﷺ أنه لما رجع إلى قومه قال: (لا أخاطبكم حتى تدخلوا في دين الإسلام) كما في سير أعلام النبلاء(١/ ٣٤٤).

فَالْأَشْبَهُ إِذًا، أَنْ لَا إِثْمَ عَلَى مَنْ أَخْطَأَ فِي حُكْمٍ اعْتِقَادِيٍّ غَيْرِ ضَرُورِيٍّ مُجْتَهِدٍ، أَوْ عَامِّيٍّ مَعَ الْجِدِّ وَالِاجْتِهَادِ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ مَعَ تَرْكِ الْعِنَادِ.

وَفِيهِ احْتِرَازٌ مِمَّا يَلْزَمُ الْجَاحِظَ، إِذْ أَكْثَرُ مُخَالِفِي الْمِلَّةِ عَانَدُوا، وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَسْتَفْرِغْ وُسْعَهُ فِي الِاجْتِهَادِ.

وَأَنَّ الْكُفْرَ إِنْكَارُ مَا عُلِمَ كَوْنُهُ مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ، وَهُوَ مُقْتَضَى كَلَامِ الشَّيْخِ أَبِي مُحَمَّدٍ فِي رِسَالَتِهِ، إِذْ لَمْ يُكَفِّرْ أَحَدًا مِنَ الْمُبْتَدِعَةِ غَيْرَ الْمُعَانِدِينَ وَمُنْكِرِي الضَّرُورِيَّاتِ، لِقَصْدِهِمُ الْحَقَّ مَعَ اسْتِبْهَامِ طَرِيقِهِ.

الفرق بين الدليل وبين الشبهة لأنهما يشتبهان على العامي خصوصاً مع تفرق الآراء وكثرة الأهواء،بل بعض المتكلمين لا يفرقون بين الأدلة والشبهة في بعض المواطن فكيف بالعامي البسيط! فإذا منع العامي من التقليد لزم أن لا يعتقد شيئاً وبالتالي يلزم أن لا يحصل يقين عنده.

ولذلك فإن الأصوب أنه يجوز للعامي أن يقلد من يثق بعلمه في العقائد وأنه لا إثم على من قلد بشرط أن لا يطلع على دليل يخالف قول متبوعه في هذه المسألة العقدية، وبذلك يتبين لنا أن المقلد يصح إيمانه، لأن الإمام الأشعري يقول: المقلد لا يصح له إيمان. وهذا مخالف للنصوص السابقة لذلك فإن الأظهر أنه يصح إيمانه لكن هذه الجملة التي ذكر المؤلف عليها اعتراض وهو حصر الكفر بكفر الجحود وأنتم تعلمون أن الكفر له أنواع أخرى درستموها في علم التوحيد(١).

---

(١) عدها الشيخ حافظ الحكمي في أعلام السنة أربعة أنواع: كفر الجهل وكفر التكذيب، وكفر الجحود وكفر العناد والاستكبار، وكفر النفاق. بينما أوصلها الإمام ابن القيم في مدارج السالكين إلى خمسة أنواع، بزيادة كفر الشك، وهو التردد بين التصديق والتكذيب.

قال المؤلف: إذ لم يكفر أحد من المبتدعة غير المعاندين ومنكري الضروريات مع قصدهم الحق مع استبهام طريقه.

وقد حررت القول في هذه المسألة في كتاب «الظن والقطع عند الأصوليين»[١]، وقول المؤلف بأن العقائد عليها أدلة عقلية لا يفهم منه أن العقائد لا تؤخذ إلا من أدلة العقول وقد بسطت القول في هذه المسألة في كتاب: «الأصول والفروع»[٢].

يبقى عندنا مسألة ما ليس أصلاً في الإسلام لكنه عليه دليل قاطع، فهذا أيضاً الصواب أنه يجوز التقليد فيه.

بالنسبة الذين عندهم خطأ في مسائل قطعية أوصولية، نقول المسائل الأصولية على نوعين:

النوع الأول: ما كان من أصل دين الإسلام وهو الشهادتان شهادة التوحيد وشهادة الرسالة، فالمخطئ فيها يحكم بكفره في أحكام الدنيا، لكن بالنسبة لأحكام الآخرة نقول: الله أعلم، لا نحكم له بجنة ولا بنار.

النوع الثاني: من أخطأ في مسألة قطعية من أصول الدين ليست من الشهادتين: التوحيد والرسالة، فمثل هذا من كان منهم عالماً معانداً فهذا له حكم، ومن لم يكن كذلك وإنما ظن باجتهاده أن الخطأ البين هو الصواب فقال به، فمثل هذا لا نقول بتأثيمه وإنما نقول: له أجر الاجتهاد على الصحيح، ومن هذا سائر مقالات المبتدعة.

---

(١) ينظر مبحث حكم التقليد في القطعيات من الكتاب المذكور(٤٨٣/٢) وهذا الكتاب أصله رسالة الدكتوراه للشارح حفظه الله.

(٢) ينظر مبحث التقليد في الأصول والفروع من الكتاب المذكور ص(٥٢٧) وهذا الكتاب هو رسالة الماجستير للشارح حفظه الله.

ثُمَّ هُنَا مَسْأَلَتَانِ:

إِحْدَاهُمَا: أَنَّ الْعَامِّيَّ يُقَلِّدُ مَنْ عَلِمَ أَوْ ظَنَّ أَهْلِيَّتَهُ لِلاجْتِهَادِ بِطَرِيقٍ مَا، دُونَ مَنْ عَرَفَهُ بِالْجَهْلِ اِتِّفَاقًا فِيهِمَا.

المسألة الأولى: كيف يعرف العامي العالم الذي يجوز له أن يقلده؟

نقول: من يستفتيه العامي على ثلاثة أحوال:

الحال الأول: إن علم العامي أن ذلك المستفتى من أهل الاجتهاد، وأنه أهل فهذا يجوز له أن يقلده.

ويعرف أنه عالم بأمور:

الأمر الأول: برجوع العلماء إليه، فمن رجع العلماء إليه فإنه عالم يصح أن يرجع إليه.

الأمر الثاني: بدلالة علماء الشريعة عليه، كما لو جاءنا عالم وقال: ارجع إلى فلان، سل فلاناً في مسألتك فحينئذ يعرف العامي أن ذلك الشخص المحال إليه أنه من أهل الاجتهاد وأنه يجوز له سؤاله.

الأمر الثالث: إذا كان ذلك الشخص يفتي بمحضر العلماء ولا ينكرون عليه فهذا يدل على أنه من أهل الاجتهاد، لكن لو لم يكن بمحضر من العلماء، كما لو كان يفتي في قناة من قنوات الرجس والدعارة، فحينئذ لا يكون هذا طريقاً لمعرفة أهليته للاجتهاد والفتيا.

الحال الثاني ممن يستفتيه العامي: الجاهل الذي يعلم العامي أنه جاهل، والجاهل لا يجوز للعامي أن يستفتيه، بلا إشكال بالإجماع لأن الله تعالى قال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] ولم يقل: اسألوا أهل الجهل، بل قال: أهل الذكر.

أَمَّا مَنْ جَهِلَ حَالَهُ فَلاَ يُقَلِّدُهُ أَيْضًا، خِلاَفًا لِقَوْمٍ.

لَنَا: غَالِبُ النَّاسِ غَيْرُ مُجْتَهِدٍ، فَاحْتِمَالُ الْأَهْلِيَّةِ مَرْجُوحٌ، وَلِأَنَّ مَنْ وَجَبَ قَبُولُ قَوْلِهِ، وَجَبَ مَعْرِفَةُ حَالِهِ، كَالنَّبِيِّ بِالْمُعْجِزِ، وَالشَّاهِدِ وَالرَّاوِي بِالتَّعْدِيلِ.

قَالُوا: الْعَادَةُ أَنَّ مَنْ دَخَلَ بَلَدًا لَا يَسْأَلُ عَنْ عِلْمِ مَنْ يَسْتَفْتِيهِ وَلَا عَنْ عَدَالَتِهِ.

قُلْنَا: الْعَادَةُ لَيْسَتْ حُجَّةً عَلَى الدَّلِيلِ، لِجَوَازِ مُخَالَفَتِهَا إِيَّاهُ،..............

الحال الثالث: الشخص المجهول: هل يجوز للعامي أن يأخذ بفتوى مجهول؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين.

القول الأول: قال الجماهير: لا يجوز له ذلك،واستدلوا بأدلة:

الدليل الأول: قالوا: لأن أغلب الناس ليس أهلاً للفتيا، فالأكثر في الاحتمال أن هذا الشخص المجهول ليس أهلاً للفتيا لأنه الغالب على أحوال الناس.

الدليل الثاني: أن الشريعة لم تأت بإيجاب قبول قول أحد من المكلفين إلا إذا قام الدليل على جواز قبول قوله وعرف حاله باتصافه بالأهلية لقبول قوله، ولذلك في الشهادة لا تقبل شهادة الشاهد حتى يحضر مزكوه فيزكونه، هكذا أيضاً في مسألتنا، المفتي المجهول لا يجب لنا أن نعمل بفتياه لعدم قيام الدليل على أهليته للاجتهاد.

القول الثاني: أنه يصح أن يستفتى هذا المجهول وهذا قول طائفة، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: العادة أن من دخل بلداً ووجد مفتياً فإنه يسأله ولا يسأل لا عن علمه ولا عن عدالته، فهذا المفتي مجهول ومع ذلك فإننا

ثُمَّ وُجُوبُ السُّؤَالِ عَنْ عِلْمِهِ مُلْتَزَمٌ، وَالْعَدَالَةُ أَصْلِيَّةٌ فِي كُلِّ مُسْلِمٍ، بِخِلاَفِ الْعِلْمِ.

نسأله ونستفتيه.

لكن هذا الدليل ضعيف لأن هذا استدلال بعمل عامة الناس ونحن نريد دليلاً شرعياً من الكتاب والسنة، وأما عمل عامة الناس فإنه ليس حجة، هذا جواب.

الجواب الثاني: أن نقول: هذا غير صحيح، بل إذا دخل العامي بلداً فإنه يجب عليه أن يسأل عن عدالة وأهلية من يُسأل،وأما أن يذهب ويسأله وهو لا يعرف حاله فهذا لا يصح منه ولا تبرأ ذمته به.

قال المؤلف: ثم وجوب السؤال: يعني عن علم وعدالة هذا المجهول المنتصب للفتيا.

قال: عن علمه ملتزم: يعني أننا نلتزم ونقول: يجب عليه أن يسأل عن حال هذا العالم،

قال: والعدالة أصلية في كل مسلم: أما بالنسبة للعدالة فنقول: نحن لا نشترط أن يسأل عن عدالته، لأن الأصل في العلماء أنهم عدول لكن ليس الأصل في العدول أنهم علماء، لأن العلم قليل ونادر بخلاف العدالة فإنها غالبة.

الثَّانِيَةُ: يَكْفِي الْمُقَلِّدَ سُؤَالُ بَعْضِ مُجْتَهِدِي الْبَلَدِ، وَفِي وُجُوبِ تَخَيُّرِ الْأَفْضَلِ قَوْلَانِ:

النَّافِي: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى تَسْوِيغِ سُؤَالِ مُقَلِّدِيهِمُ الْفَاضِلَ وَالْمَفْضُولَ لِأَنَّ الْفَضْلَ قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ، وَلَا عِبْرَةَ بِخَاصَّةِ الْأَفْضَلِيَّةِ.

الْمُثْبِتُ: الظَّنُّ الْحَاصِلُ مِنْ قَوْلِ الْأَفْضَلِ أَغْلَبُ، فَإِنْ سَأَلَهُمَا وَاخْتَلَفَا عَلَيْهِ فَهَلْ يَلْزَمُهُ مُتَابَعَةُ الْأَفْضَلِ فِي دِينِهِ وَعِلْمِهِ كَالْمُجْتَهِدِ يَتَعَارَضُ عِنْدَهُ الدَّلِيلَانِ، أَوْ يَتَخَيَّرُ؟ فِيهِ خِلَافٌ، الظَّاهِرُ الْأَوَّلُ،

هذه المسألة في من لا يعرف الحكم في المسألة الفقهية، وكان في بلده مجموعة من العلماء فأي عالم منهم يسأل؟

الجمهور قالوا: يسأل أي واحد بدون تفضيل لأحدهم على الآخر، فيسأل الفاضل أو المفضول، ما دليلكم على هذا؟ قالوا: لأن الصحابة أجمعوا على سؤال المفضول مع وجود الفاضل، وقالوا: لأن الفضل قدر مشترك إذ لكل واحد منهما فضل فهذا فاضل وهذا مفضول، فكلهم عندهم فضل، لكن زيادة الأفضلية هذه لا تؤثر في الحكم.

القول الثاني: يقول: لابد أن يسأل الأعلم، قالوا: لأن الظن الحاصل من قول الأعلم أقوى وأغلب من الظن الحاصل ممن هو دونه.

والصواب هو القول الأول بأنه يسأل أي عالم منهم؛ للإجماع.

* **قوله: فإن سألهما واختلفا عليه فهل يلزمه متابعة الأفضل:** هذه المسألة فيما إذا علم بأقوال الفقهاء، وعرف أن زيداً يفتي بالوجوب وعرف أن علياً يفتي بالتحريم فماذا يفعل؟

القول الصحيح: أنه يلزمه متابعة الأفضل في علمه ودينه.

وَيُعْرَفُ الْأَفْضَلُ بِالْإِخْبَارِ وَإِذْعَانِ الْمَفْضُولِ لَهُ وَتَقْدِيمِهِ، وَنَحْوِهِ مِنَ الْأَمَارَاتِ الْمُفِيدَةِ لِلظَّنِّ.

---

* **قوله: ويعرف الأفضل بالإخبار...**: عندنا معايير للترجيح بين أقوال المفتين:

المعيار الأول: العلم، فقول الأعلم مقدم على قول غيره.

المعيار الثاني: الورع، فقول الأورع مقدم على قول غيره.

المعيار الثالث لم يذكره المؤلف هنا: وهو الأكثرية، فإذا كان أكثر علماء الإسلام يفتون بشيء وخالفهم واحد أو اثنان فهذا قرينة على أن قول الأكثر هو الشرع والدين.

لماذا أوجبنا على العامي أن يرجح بين المفتين إذا علم بأقوالهم؟

لأنه لا يتبع فلاناً لأنه فلان، وإنما يتبعه لأنه يظن أن قوله هو الشرع وهو دين الله، ودين الله هو في أحد الأقوال، وقول الأعلم أرجح لأن يكون هو شرع الله، والله عز وجل أثنى على الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، يعني أقواه وأرجحه.

قد يقول قائل: كيف نعرف الأفضل في علمه من المفضول؟

نقول: نعرفه بأمرات:

إما بالأخبار بأن نجد من العلماء من يقول: فلان أعلم من فلان.

أو بالإذعان بأن المفضول يذعن للفاضل ويسلم بقوله.

أو بأن المفضول يقدم قول الفاضل على قوله. ونحو ذلك من الأمارات التي تفيدنا أن أحد العالمين أعلم من الآخر.

فَإِنِ اسْتَوَيَا عِنْدَهُ اتَّبَعَ أَيَّهُمَا شَاءَ.

وَقِيلَ: الْأَشَدُّ، إِذِ الْحَقُّ ثَقِيلٌ مَرِيٌّ، وَالْبَاطِلُ خَفِيفٌ وَبِيٌّ.

وَقِيلَ الْأَخَفُّ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، «لَا ضَرَرَ»[١]، «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ»[٢].

إذا اختلف عالمان وقال أحدهما يجوز وقال الآخر: لا يجوز، ولم نتمكن من الترجيح بينهما فماذا نفعل؟

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن العامي يختار أحد العالمين ويختار أحد القولين ويتبع أي العالمين.

القول الثاني: أن العامي يأخذ بالقول الأشد ويحتاط لدينه.

القول الثالث: أنه يأخذ بقول الأخف ليوافق الشريعة لأن الشريعة سمحة.

لكن ينبغي أن يلاحظ أن السماحة واليسر والخفة قد يظن أنها في أحد الأقوال، ويكون الصواب في القول الآخر، مثال هذا اختلف أهل العلم في تارك الصلاة هل يكفر أولا يكفر؟ أيهما أشد القول بالتكفير أو عدمه؟

إذا قلنا: القول بالتكفير أشد فهذا خطأ، بل إن القول بعدم التكفير أشد، لأن الذي يقول: يكفر، يترتب على قوله أن تارك الصلاة إذا تاب لا نطالبه بقضاء الصلوات الماضية، والذي يقول: لا يكفر يقول: يجب عليه قضاء

---

(١) أخرجه ابن ماجه(٢٣٤٠) ومالك في الموطأ(٧٤٥/٢) وأحمد(٣١٣/١) وغيرهم.

(٢) أخرجه أحمد(٢٦٦/٥) والطبراني في الكبير(٢١٦/٨).

وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَسْقُطَا لِتَعَارُضِهِمَا، وَيَرْجِعَ إِلَى غَيْرِهِمَا إِنْ وَجَدَ، وَإِلَّا فَإِلَى مَا قَبْلَ السَّمْعِ.

الصلوات التي تركها ولو كانت عشر سنين، فأيهما أخف!

القول الرابع: قال المؤلف: ويحتمل أن يسقط القولان لتعارضهما ويرجع إلى قول غيرهما إن وجد، وإلا فيرجع إلى ما قبل السمع: على الخلاف الوارد في حكم الأفعال قبل ورود السمع، وتقدم معنا أن الصواب أنه لا يوجد هناك وقت قبل ورود السمع.

والقول الأخير بوجوب الترجيح بين قولي المفتين المختلفين بحسب الأمور الخارجية، من مثل الرجوع إلى قول غيرهما، أو ترجيح الفتوى المستندة إلى دليل، هذا قول له وجاهته؛ ولعله أرجح الأقوال في المسألة.

الْقَوْلُ فِي تَرْتِيبِ الأَدِلَّةِ وَالتَّرْجِيحِ:

التَّرْتِيبُ: جَعْلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا فِي رُتْبَتِهِ الَّتِي يَسْتَحِقُّهَا بِوَجْهٍ مَا، فَالْإِجْمَاعُ مُقَدَّمٌ عَلَى بَاقِي أَدِلَّةِ الشَّرْعِ، لِقَطْعِيَّتِهِ وَعِصْمَتِهِ وَأَمْنِهِ مِنْ نَسْخٍ، أَوْ تَأْوِيلٍ، ثُمَّ الْكِتَابُ، وَيُسَاوِيهِ مُتَوَاتِرُ السُّنَّةِ لِقَطْعِيَّتِهِمَا، ثُمَّ خَبَرُ الْوَاحِدِ، ثُمَّ الْقِيَاسُ، وَالتَّصَرُّفُ فِي الْأَدِلَّةِ مِنْ حَيْثُ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، وَالْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ، وَنَحْوُهُ سَبَقَ.

هذا متعلق بالترتيب بحيث إذا كان عندنا عدد من الأدلة فإننا نرتب بينها بحسب قوتها.

وقدم المؤلف الإجماع لأن الإجماع لا مل النسخ ولأنه قاطع بخلاف بقية الأدلة، والصواب في هذا أن يقال: إن تهد يجب عليه أن ينظر في جميع الأدلة، فلا ينظر في الكتاب ثم ينظر في الإ: ، بل يجب عليه أن ينظر في جميع الأدلة الواردة في المسألة المجتهد فيها، ثم بعد ذلك إن توافقت عمل بها جميعاً، وإن تعارضت واختلفت عمل فيها بقواعد الترجيح، بحيث يحاول أولاً أن يجمع بين الأدلة بأن يحمل أحد الأدلة على محل والدليل الآخر على محل آخر، ونحو ذلك.

فإن عجز عن ذلك انتقل إلى معرفة التاريخ وجعل المتأخر ناسخاً للمتقدم.

فإن لم يعرف التاريخ انتقل حينئذ إلى ترجيح الأقوى.

وَالتَّرْجِيحُ: تَقْدِيمُ أَحَدِ طَرِيقَيِ الْحُكْمِ لِاخْتِصَاصِهِ بِقُوَّةٍ فِي الدِّلَالَةِ، وَرُجْحَانُ الدَّلِيلِ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِ الظَّنِّ الْمُسْتَفَادِ مِنْهُ أَقْوَى، وَالرُّجْحَانُ حَقِيقَةٌ فِي الْأَعْيَانِ الْجَوْهَرِيَّةِ، وَهُوَ فِي الْمَعَانِي مُسْتَعَارٌ.

عرف المؤلف الترجيح بأنه تقديم أحد الدليلين على الآخر لقوته، وسواء كانت القوة في الدلالة، أو في الإسناد أو كانت القوة في درجة الدليل،هذا هو الترجيح.

إذن الترجيح عمل المجتهد، بينما الرجحان قوة أحد الدليلين على الآخر سواء وجد مجتهد أولم يوجد، والأصل في الرجحان أن يكون في الأمور الجوهرية الحقيقية التي تحس، ولذلك يقال: رجح الميزان، هذا أمر حسي. والترجيح في الأدلة هذا من باب الترجيح في المعاني وليس في الأشياء الجسدية أو الحسية.

وَحُكِيَ عَنِ ابْنِ الْبَاقِلاَّنِيِّ إِنْكَارُ التَّرْجِيحِ فِي الْأَدِلَّةِ كَالْبَيِّنَاتِ، وَلَيْسَ بِشَيْءٍ، إِذِ الْعَمَلُ بِالْأَرْجَحِ مُتَعَيِّنٌ.

هذه مسألة أخرى وهي أن الترجيح طريق من طرق التخلص من التعارض بين الأدلة وهو طريق صحيح، والدليل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨] وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥] فالجميع منزل، لكن أحدهما أرجح من الآخر فعمل بالأرجح ولأن ما كان أقوى في الظن فإنه مقدم على ما هو أضعف منه.

وحكي عن ابن الباقلاني أنه ينكر الترجيح ومبنى إنكاره أنه يقول: إن الظنيات على درجة واحدة وليس بينها تفاوت؛ وهذا قول نعلم سقوطه وبطلانه، لأننا نجد في أنفسنا أن الظنيات يترجح بعضها على بعضها الآخر، واستدل على قوله هذا بأن البينات مثل شهادة الشهود ليس فيها ترجيح، لو جاء رجلان متخاصمان هذا أتى باثنين من الشهود، وهذا أتى باثنين، فلا يقال: هؤلاء أرجح من هؤلاء، ولا نعمل في الشهود بالترجيح، وإنما نعمل بالنظر في من هو المدعي ومن هو المدعى عليه، فيعمل بشهود المدعي دون المدعى عليه.

قال: فإذا لم يكن في البينات ترجيح فكذلك في الأدلة لا يوجد فيها ترجيح؛ وهذا القول قول خاطئ لأمور:

الأمر الأول: أن العقلاء يفهمون أن العمل بالأرجح متعين.

الأمر الثاني: أن الصحابة قد عملوا بالأرجح وقدموه على المرجوح.

الأمر الثالث: أن تفاوت الظنيات في الرتبة يعلمه كل إنسان ويجده في نفسه.

وَقَدْ عَمِلَ الصَّحَابَةُ بِالتَّرْجِيحِ، وَالْتِزَامُهُ فِي الْبَيِّنَاتِ مُتَّجِهٌ، ثُمَّ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ بَابَ الشَّهَادَةِ مَشُوبٌ بِالتَّعَبُّدِ، وَلِهَذَا لَوْ أَبْدَلَ لَفْظَ الشَّهَادَةِ بِلَفْظِ الْإِخْبَارِ لَمْ تُقْبَلْ، وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ جَمْعٍ مِنَ النِّسَاءِ وَإِنْ كَثُرْنَ عَلَى بَاقَةِ بَقْلٍ بِدُونِ رَجُلٍ، بِخِلَافِ الْأَدِلَّةِ.

الأمر الرابع: أن كثيراً من أهل العلم قال: البينات يجري فيها الترجيح ويقدم الأفضل من الشهود والأعدل على غيره.

ولو سلمنا أن البينات لا ترجيح فيها فهناك فرق بين البابين، باب الأدلة وباب الشهود، فالشهادة فيها تعبد محض بينما الدليل يعمل فيه العلماء اجتهادهم، والدليل صادر من الله تعالى، ولذلك لأبد أن نلتزم بألفاظ الشهادة لأنها تعبدية، تقول: أشهد بكذا بينما في الأدلة والأخبار فإنه لا يشترط فيها ذاك اللفظ، ولذلك فإن باب الشهادة لا نقبل فيه شهادة النساء مستقلات إذا شهد ألف امرأة على باقة بقل - جرجير أو خس - فإننا لا نقبل شهادتهن مستقلات، حتى يكون معهن رجل؛ لأن هذا تعبد، بخلاف الأدلة فإنه لو نقلت امرأة حديثاً عن النبي ﷺ وجب علينا العمل به، ولذلك لا يصح للباقلاني أن يقيس الأدلة على الشهادة والبينات لوجود الفرق بينها.

وَمَوْرِدُ التَّرْجِيحِ إِنَّمَا هُوَ الْأَدِلَّةُ الظَّنِّيَّةُ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمَسْمُوعَةِ، وَالْمَعَانِي الْمَعْقُولَةِ، فَلاَ مَدْخَلَ لَهُ فِي الْمَذَاهِبِ مِنْ غَيْرِ تَمَسُّكٍ بِدَلِيلٍ، خِلاَفًا لِعَبْدِ الْجَبَّارِ، وَلَا فِي الْقَطْعِيَّاتِ، إِذْ لَا غَايَةَ وَرَاءَ الْيَقِينِ.

---

* **قوله: مورد الترجيح:** أي الأمور التي يدخل فيها الترجيح، والأمور التي لا يدخل فيها الترجيح.

ومورد الترجيح هو المكان الذي يدخل فيه الترجيح بين الأدلة، ومورد الترجيح هو الأدلة الظنية من الألفاظ المسموعة، فإذا تعارض دليل ظني مع دليل ظني فحينئذ نعمل بالترجيح.

قال: سواء كان من الأخبار المسموعة كأخبار الآحاد، أو الألفاظ من القرآن غير قطعية الدلالة، أو المعاني المعقولة التي هي الأقيسة.

قال المؤلف: فلا مدخل للترجيح في المذاهب، فالترجيح عند الأصوليين يكون بين الأدلة، وأما بين المذاهب فإنه لا يوجد ترجيح وإنما يكون الترجيح بالنظر في الدليل الذي تستند عليه الأقوال؛ وبالتالي لا يصح أن نقول: مذهب الإمام الفلاني أرجح من مذهب الإمام فلان ترجيحاً مطلقاً في جميع المسائل.

قال المؤلف: ولا في القطعيات: يعني أن القطعيات لا يوجد فيها ترجيح وهذا مذهب جمهور أهل العلم، لأنهم يرون أن القطع رتبة واحدة ومن ثم فبعضه ليس أقوى من بعضه الآخر؛ وهذا القول قول خطأ.

والصواب أن القطع يدخله التفاوت وأنه ليس على رتبة واحدة ولذلك قال إبراهيم عليه السلام كما أخبر عنه ربنا عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠] كان عنده يقين بقدرة الله لكنه أراد زيادة اليقين، ولذلك ورد في الحديث أن النبي ﷺ

وَالْأَلْفَاظُ الْمَسْمُوعَةُ نُصُوصُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَيَدْخُلُهَا التَّرْجِيحُ إِذَا جُهِلَ التَّارِيخُ، أَوْ عُلِمَ وَأَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمُتَقَابِلَيْنِ فِي الْجُمْلَةِ، وَإِلَّا فَالثَّانِي نَاسِخٌ إِذْ لَا تَنَاقُضَ بَيْنَ دَلِيلَيْنِ شَرْعِيَّيْنِ، لِأَنَّ الشَّارِعَ حَكِيمٌ، وَالتَّنَاقُضُ يُنَافِي الْحِكْمَةَ، فَأَحَدُ الْمُتَنَاقِضِينَ بَاطِلٌ، إِمَّا لِكَذِبِ النَّاقِلِ أَوْ خَطَئِهِ بِوَجْهٍ مَا فِي النَّقْلِيَّاتِ؛ أَوْ خَطَأِ النَّاظِرِ فِي النَّظَرِيَّاتِ، أَوْ لِبُطْلَانِ حُكْمِهِ بِالنَّسْخِ، وَالْمَعَانِي الْمَعْقُولَةِ وَالْأَقْيِسَةِ، وَنَحْوِهَا.

قال: «**ليس الخبر كالمعاينة إن موسى لما أخبر بعبادة قومه للعجل لم يلق الألواح فلما رآهم ألقاها**»[1] مع أن المخبر له رب العزة والجلال، ويدل على هذا قول النبي ﷺ: «أنا أعلمكم بالله»[2] فعنده ﷺ يقين ليس عند غيره، ولذلك هناك فرق بين درجات اليقين، فهناك علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، وهو أعلاها وأقواها درجة، فدل هذا على أن القطعيات يحصل بينها تفاوت ومن ثم يدخلها الترجيح.

قال المؤلف: والألفاظ المسموعة: يعني أن نصوص الكتاب والسنة يدخلها الترجيح، متى يدخلها الترجيح؟ إذا لم نتمكن من الجمع وجهلنا التاريخ، فإذا تمكنا من الجمع فالجمع بين الدليلين أولى لأن فيه إعمالاً للدليلين وهو أقوى من إلغاء أحدهما، فإذا لم نتمكن صرنا للعمل بالمتأخر وجعلناه ناسخاً، فإذا لم نتمكن من معرفة التاريخ فإنا نعمل بالترجيح فنعمل بأقوى الدليلين.

---

(١) أخرجه أحمد (١/ ٢٧١) وابن حبان (٦٢١٣) والطبراني في الأوسط (١/ ١٢) والحاكم (٢/ ٣٥١).

(٢) أخرجه البخاري (٢٠) ومسلم (٢٣٥٦).

....

لماذا يوجد تعارض؟

قلنا سابقاً: إن التعارض ليس عائداً إلى الشرع، فإن الشرع سالمٌ من التناقض، إنما هو عائد إلى المكلفين، إما بسبب كذب ناقل في أحد الخبرين،أو خطأ الراوي بوجه من الوجوه، أو أن الفقيه الناظر أخطأ في الاستدلال، أو لأن أحد الدليلين قد نسخ والمجتهد لم يعلم بنسخه، أو لأن المجهد ظن أن هناك قياساً صحيحاً، ولم يكن الأمر كذلك.

فَالتَّرْجِيحُ اللَّفْظِيُّ إِمَّا مِنْ جِهَةِ السَّنَدِ، أَوِ الْمَتْنِ، أَوِ الْقَرِينَةِ:
أَمَّا الْأَوَّلُ: فَيُقَدَّمُ التَّوَاتُرُ عَلَى الْآحَادِ لِقَطْعِيَّتِهِ؛ وَالْأَكْثَرُ رُوَاةً عَلَى الْأَقَلِّ،

الترجيح إما أن يكون في الألفاظ المسموعة وإما أن يكون في المعاني المعقولة الأقيسة، وينقسم قسمين:

فالأول: متعلق بالألفاظ المسموعة وله طرق للترجيح بينها، وهذه الطرق بعضها يتعلق بالسند وبعضها يتعلق بالمتن وبعضها يتعلق بالقرائن.

فالترجيح بحسب المتن مثاله: تعارض آية قرآنية مع خبر آحاد، فنقدم الآية القرآنية إذا لم نتمكن من الجمع ولم نعرف التاريخ.

كذلك لو تعارض عندنا حديث متواتر مع حديث آحاد فيقدم المتواتر.

وهكذا لو تعارض حديثان أحدهما أكثر رواة، فإنه يقدم على الأقل رواة مثال ذلك: جاء في الحديث: إن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه» ورد من حديث ابن عمر ومن حديث أبي هريرة ومن حديث مالك ابن الحويرث ومن حديث أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وخمسة عشر صحابياً ﷺ[(١)]. وورد في حديث ابن مسعود:أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ثم لا يعود[(٢)].

قال الجمهور: رواية الأكثر تقدم على رواية الواحد ولذلك استحبوا رفع اليدين في هذه المواطن.

---

(١) أخرجه البخاري(٧٣٥) ومسلم(٣٩٠) من حديث ابن عمر، وأخرجه البخاري(٧٣٦) ومسلم(٣٩١) من حديث مالك بنْ الحويرث، كما رواه أهل السنن من أحاديث غيره، وعد البيهقي في الكبرى(٢/٧٤) سبعة عشر صحابياً رووا هذا الحديث.

(٢) أخرجه أبو داود(٧٤٨) والترمذي(٢٥٧) والنسائي(٢/١٩٥).

وَمَنَعَهُ الْحَنَفِيَّةُ كَالشَّهَادَةِ، وَقَدْ سَبَقَ جَوَابُهُ، وَالْمُسْنَدُ عَلَى الْمُرْسَلِ، إِلَّا مَرَاسِيلَ الصَّحَابَةِ، فَالْأَمْرُ أَسْهَلُ فِيهَا لِثُبُوتِ عَدَالَتِهِمْ. كَمَا سَبَقَ. وَالْمَرْفُوعُ عَلَى الْمَوْقُوفِ، وَالْمُتَّصِلُ عَلَى الْمُنْقَطِعِ، وَالْمُتَّفَقُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ عَلَى الْمُخْتَلَفِ فِيهِ، ......

وقال الحنفية: لا يرجح بهذا، ولذلك عند الحنفية لا يرفع اليدين عند الركوع ولا عند الرفع منه، قالوا: لأن عدد الرواة في الرواية مثل عدد الشهود، وعدد الشهود لا يرجح فيه بالكثرة وهكذا في الرواية.

وأجيب عن هذا بالفرق بينهما كما تقدم قريباً.

كذلك لو تعارض خبران أحدهما مسند وهو الذي اتصل إسناده، مع مرسل وهو الذي سقط بعض رواته فإنه يقدم المسند على المرسل، إلا في مراسيل الصحابة إذا اسقط صحابي صحابياً آخر، فإن له حينئذ حكم المسند لثبوت عدالة الصحابة فإذا أسقط أحد الصحابة صحابي روى عنه لم يؤثر عليه كما تقدم في باب الرواية ولكن كون الجميع حجة لا يعني عدم الترجيح بينها، فالصواب أن الحديث الذي صرح الصحابي فيه بالسماع يقدم على ما لم يكن كذلك؛ ولذلك يقدم خبر أم سلمة في صحة صوم من أصبح جنباً على حديث أبي هريرة.

وهكذا إذا وجد عندنا خبر مرفوع إلى النبي ﷺ وخبر موقوف على بعض الصحابة، فيقدم الخبر المرفوع، وكذلك لو تعارض خبران أحدهما متصل والآخر منقطع قدم المتصل.

لو كان خبران أحدهما متفق على أنه مرفوع والثاني أختلف فيه فقال بعض الأئمة: هو خبر مرفوع. وقال بعضهم: موقوف. فيقدم ما اتفق على رفعه.

وَرِوَايَةُ الْمُتْقِنِ وَالْأَتْقَنِ وَالضَّابِطِ وَالْأَضْبَطِ وَالْعَالِمِ وَالْأَعْلَمِ وَالْوَرِعِ وَالْأَوْرَعِ، وَالتَّقِيِّ وَالْأَتْقَى عَلَى غَيْرِهِمْ، وَصَاحِبِ الْقِصَّةِ وَالْمُلَابِسِ لَهَا عَلَى غَيْرِهِ، لِاخْتِصَاصِهِ بِمَزِيدِ عِلْمٍ، وَالرِّوَايَةُ الْمُتَّسِقَةُ الْمُنْتَظِمَةُ عَلَى الْمُضْطَرِبَةِ،...........

وهكذا يقدم رواية المتقن على من هو أقل منه، والضابط على من هو أقل منه، والعالم لأن العالم يعرف دلالات الألفاظ عندما تختلف معانيها فيقدم خبره على خبر من ليس كذلك، وتقدم رواية التقي والأورع على غيرهم.

كذلك تقدم رواية صاحب القصة والملابس لها على رواية غيره لأن صاحب القصة عنده من علم القصة ما ليس عند غيره، ولذلك لما جاء في حديث ابن عباس أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهما محرمان[١] نظرنا فوجدنا أن ميمونة التي هي صاحبة القصة قالت: تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان[٢] فتقدم رواية صاحبة القصة وهي ميمونة، هكذا أيضاً روى أبو رافع قال: تزوجها النبي وهما حلالان وكنت السفير بينهما[٣]. فتقدم على رواية ابن عباس.

وهكذا يقدم الرواية المتسقة المنتظمة على الرواية التي حصل فيها اضطراب،فإذا كان عندنا حديثان أحدهما يقول في المرة الأولى بلا اختلاف، والحديث الثاني مرة يقول في المرة الأولى، ومرة يقول في المرة الأخيرة، فتقدم الرواية المنتظمة.

---

(١) أخرجه البخاري(١٨٣٧) ومسلم(١٤١٠).

(٢) أخرجه مسلم(١٤١١) والترمذي(٨٤١).

(٣) أخرجه الترمذي (٨٤١) وأحمد(٦/ ٣٩٢).

وَالْمُتَأَخِّرَةُ عَلَى الْمُتَقَدِّمَةِ؛ وَرِوَايَةُ مُتَقَدِّمِ الْإِسْلَامِ وَمُتَأَخِّرِهِ سِيَّانِ.

وَفِي تَقْدِيمِ رِوَايَةِ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى غَيْرِهَا رِوَايَتَانِ، فَإِنْ رَجَحَتْ رَجَحَتْ رِوَايَةُ أَكَابِرَ الصَّحَابَةِ عَلَى غَيْرِهِمْ، لِاخْتِصَاصِهِمْ بِمَزِيدِ خِبْرَةٍ بِأَحْوَالِ النَّبِيِّ ﷺ لِمَنْزِلَتِهِمْ وَمَكَانِهِمْ مِنْهُ.

كذلك لو كان عندنا روايتان إحداهما متقدمة والأخرى متأخرة، قال: تقدم المتأخرة على المتقدمة، لكن هذا ليس من الترجيح وإنما هو من باب النسخ على ما تقدم.

أما لو وجد صحابيان أحدهما متقدم الإسلام والآخر متأخر الإسلام، فإنه لا يرجح بهذا السبب، مثال هذا: رواية أنس بن مالك ورواية أبي هريرة لا تقدم لهذا السبب، وإنما نبحث عن سبب آخر.

إذا كان أحد الخبرين من رواية أحد الخلفاء الراشدين والآخر من رواية غيرهم، هل تقدم رواية الصحابي الراشدي على رواية غيره؟

فيه روايتان عن الإمام أحمد.

فإذا رجحت رواية الصحابي الراشدي الخليفة على غيره فأنه يلزم من ذلك أن نقول بترجيح رواية أكابر الصحابة على غيرهم لأنهم قد اختصوا بمزيد خبرة من أحوال النبي ﷺ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَمَبْنَاهُ تَفَاوُتُ دَلَالَاتِ الْعِبَارَاتِ فِي أَنْفُسِهَا، فَيُرَجَّحُ الْأَدَلُّ مِنْهَا فَالْأَدَلُّ، فَالنَّصُّ مُقَدَّمٌ عَلَى الظَّاهِرِ، وَلِلظَّاهِرِ مَرَاتِبُ بِاعْتِبَارِ لَفْظِهِ، أَوْ قَرِينَتِهِ، فَيُقَدَّمُ الْأَقْوَى مِنْهَا فَالْأَقْوَى بِحَسَبِ قُوَّةِ دِلَالَتِهِ وَضَعْفِهَا، وَالْمُخْتَلِفُ لَفْظًا فَقَطْ عَلَى مُتَّحِدِهِ، لِدِلَالَةِ اخْتِلَافِ أَلْفَاظِهِ عَلَى اشْتِهَارِهِ.

الطريق الثاني من طرق الترجيح بين الأدلة السمعية: الترجيح بينها بحسب الدلالة، ذلك لأن الدلالات متفاوتة الرتبة بعضها أقوى من بعض، فمثلاً مفهوم الموافقة أقوى من مفهوم المخالفة، فنقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة.

ويقدم النص الصريح في معناه الذي لا يرد عليه أي احتمال على الظاهر الذي يدل على معنيين هو في أحدهما أظهر، فنقدم النص على الظاهر، والظاهر أيضاً له مراتب وله أقسام فيقدم الأقوى منها على غيره بحسب قوة الدلالة.

ويقدم المختلف لفظاً فقط على متحده، يعني عندنا حديث روي بألفاظ متعددة كلها تدل على معنى واحد، بينما حديث آخر لم يرو إلا بلفظ واحد فيقدم مختلف الألفاظ، لأن اختلاف الألفاظ دليل على ضبط المعنى واشتهار الحديث، مثال ذلك جاءنا في الحديث أن النبي ﷺ قال: «فإن أغمي عليكم فأكملوا العدة ثلاثين »[1] وفي لفظ: «فأكملوا العدد»[2] وفي لفظ: «فعدوا ثلاثين يوماً»[3] فهذه ثلاثة ألفاظ اتحدت في المعنى واختلفت في اللفظ، وجاء

---

(١) أخرجه البخاري(١٩٠٧) ومسلم(١٠٨١).

(٢) أخرجه البخاري(١٩٠٩) ومسلم(١٠٨١).

(٣) أخرجه مسلم(١٠٨١).

وَقَدْ يُعَارَضُ بِأَنَّ اخْتِلَافَ الْأَلْفَاظِ ضَرْبٌ مِنَ الِاضْطِرَابِ، وَالِاتِّحَادَ أَدَلُّ عَلَى الْإِتْقَانِ وَالْوَرَعِ، وَذُو الزِّيَادَةِ عَلَى غَيْرِهِ، لِإِمْكَانِهِمَا بِذُهُولِ رَاوِي النَّاقِصِ؛ أَوْ نِسْيَانِهِ، كَمَا سَبَقَ. وَالْمُثْبِتُ عَلَى النَّافِي إِلَّا أَنْ يَسْتَنِدَ النَّفْيُ إِلَى عِلْمٍ بِالْعَدَمِ، لَا عَدَمَ الْعِلْمِ فَيَسْتَوِيَانِ.

في رواية أخرى: «فاقدروا له»[1] فهذه متحدة في اللفظ لكنها مختلفة في المعنى، يحتمل أن يراد به النقصان ويحتمل أن يراد به الحساب بالقدر، فمن ثم نقدم الرواية الأولى لأنها قد اختلفت ألفاظها، فدلت على مدلول واحد، وهذا قول الجماهير.

وبعضهم يقول: نقدم الثاني لأن الخبر الأول الرواية فيه مضطربة بينما الرواية الثانية متحدة.

كذلك لو وجد حديثان في أحدهما زيادة والآخر فيه نقص فتقدم رواية من روى الزيادة، لأن وجود الزيادة تدل على ضبط الحديث ويكون الراوي الثاني قد جهل أو نسي بعض الرواية، كذلك لو كان عندنا حديثان أحدهما مثبت والآخر ناف تقدم رواية المثبت. قالت عائشة: كان يصلي بعد العصر[2].

وقال بعضهم: لم يكن يصلي بعد العصر[3].

فنقول: رواية عائشة أقوى لأنها تشاهده، لأنه كان يصلي في البيت، إلا في حالة واحدة وهي إذا ما بني النفي على العلم بالعدم، مثال هذا في صلاة النبي ﷺ في الكعبة، روى أحد الراويين وقال: صلى في الكعبة[4] وقال الآخر:

---

(١) أخرجه البخاري(١٩٠٦) ومسلم(١٠٨٠).

(٢) سبق تخريجه ص(٥٥٤).

(٣) استدلالاً بأحاديث النهي عن الصلاة بعد العصر.

(٤) أخرجه البخاري(٤٦٨) ومسلم(١٣٢٩).

وَمَا اشْتَمَلَ عَلَى حَظْرٍ، أَوْ وَعِيدٍ، عَلَى غَيْرِهِ احْتِيَاطًا عِنْدَ الْقَاضِي.

وَالنَّاقِلُ عَنْ حُكْمِ الْأَصْلِ عَلَى غَيْرِهِ، وَفِيهِمَا خِلَافٌ، وَلَا يُرَجَّحُ مَسْقِطُ الْحَدِّ وَمُوجِبُ الْحُرِّيَّةِ عَلَى غَيْرِهِمَا، إِذْ لَا تَأْثِيرَ لِذَلِكَ فِي صِدْقِ الرَّاوِي، وَقِيلَ: بَلَى؛ لِمُوَافَقَتِهِمَا الْأَصْلَ.

لم يصل، وكلاهما داخل معه فمن ثم نتوقف ولا نرجح إحدى الروايتين لذاتها، ونبحث عن دليل خارجي، لكن لو كان من قال:صلى، قد دخل معه، والآخر كان في الخارج؟

فنقول: تقدم رواية المثبت لأن النافي لم ينف بناء على العلم بالعدم وإنما نفى بناء على عدم العلم، وفرق بينها.

وعدم العلم يعني لم يوجد عنده علم.

والعلم بالعدم يعني عنده علم بالنفي.

ولو كان أحد الخبرين فيه إباحة والآخر فيه تحريم، فيقدم خبر التحريم احتياطاً للعبادة، ولو كان أحد الخبرين ناقلاً عن الأصل، والأصل في الأفعال الإباحة فعندنا خبر يدل على الإباحة وخبر يدل على التحريم، فحينئذ يقدم الخبر الدال على التحريم، لأنه ناقل عن الأصل، فكأننا نقول: أولاً وجدت إباحة أصلية ثم وجد الدليل الدال على الإباحة ثم بعد ذلك وجد دليل النسخ فإن هذا أولى من أن نقول: وجدت الإباحة الأصلية ثم وجد التحريم ثم وجد دليل الإباحة، فيكون هنا نسخ، أما في الصورة الأولى فلا يوجد نسخ إنما هو نقل عن حكم الأصل والأكثر في الشريعة عدم النسخ.

لو كان عندنا خبران أحدهما يسقط الحد والآخر لا يسقطه، قال المؤلف: لا يرجح أحدهما على الآخر خلافاً لطائفة.

وَقَوْلُهُ ﷺ عَلَى فِعْلِهِ، إِذِ الْفِعْلُ لَا صِيغَةَ لَهُ.

كذلك لو كان عندنا خبران أحدهما يثبت الحرية والآخر ينفيها، قال المؤلف: لا يرجح أحدهما على الآخر لعدم تأثير ذلك في صدق الراوي.

ولو كان عندنا فعل من النبي ﷺ وقول وقد تعارضا ماذا نفعل؟

إن أمكن الجمع عملنا بالجمع، وإن لم يمكن نظرنا في التاريخ، وإن لم نعرف التاريخ فإننا حينئذ نقدم القول على الفعل لاحتمال أن يكون الفعل خاصاً به ﷺ.

وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَيُرَجَّحُ الْمُجْرَى عَلَى عُمُومِهِ عَلَى الْمَخْصُوصِ؛ وَالْمُتَلَقَّى بِالْقَبُولِ عَلَى مَا دَخَلَهُ النَّكِيرُ، وَعَلَى قِيَاسِهِ مَا قَلَّ نَكِيرُهُ عَلَى مَا كَثُرَ، وَمَا عَضَدَهُ عُمُومُ كِتَابٍ، أَوْ سُنَّةٍ، أَوْ قِيَاسٍ شَرْعِيٍّ، أَوْ مَعْنًى عَقْلِيٍّ عَلَى غَيْرِهِ.

هذا هو النوع الثالث من أنواع الترجيح بين الأخبار، الترجيح بينها بحسب أمر خارجي خارج الدليلين المتعارضين، فعندما يوجد عندنا عمومان متعارضان أحدهما ورد عليه تخصيص بدليل آخر، والآخر لم يرد عليه تخصيص، فيقدم العام الذي لم يخص لأنه أقوى.

ولو وجد عندنا خبران أحدهما تُلقي بالقبول والآخر أنكره أحد أهل العلم فالمتلقى بالقبول فيه إجماع فيقدم على المعارض له الذي دخله النكير.

وكذلك لو وجد خبران أحدهما أنكرة طوائف كثيرة من أهل العلم والثاني أنكره قلة، فيقدم ما قل نكيره على ما كُثر.

كذلك لو وجد عندنا خبران أحدهما أيده دليل آخر، والثاني لم يؤيده دليل آخر فإننا نقدم ما أيده دليل آخر مثال ذلك: ورد في الحديث:(أن النبي ﷺ كان يصلي الفجر بغلس)[1] أي في ظلام في أول وقت صلاة الفجر وهذا مذهب الجمهور، وورد في الحديث الآخر أنه قال:«**أسفروا بصلاة الفجر فإنه أعظم للأجر**»[2] هذا يقتضي أن تأخير صلاة الفجر أفضل وهذا مذهب الحنفية، قال الجمهور خبرنا قد عضده دليل آخر وهو قوله تعالى:﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨] وقوله:﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[آل عمران: ١٣٣]. فخبرنا معضود بالآيات القرآنية فيقدم على خبركم.

---

(١) أخرجه البخاري(٥٦٠) ومسلم(٦٤٦).

(٢) أخرجه الترمذي(١٥٤) والنسائي(١/ ٢٧٢).

فَإِنْ عَضَدَ أَحَدَهُمَا قُرْآنٌ، وَالْآخَرَ سُنَّةٌ، قُدِّمَ الْأَوَّلُ فِي رِوَايَةٍ، لِتَنَوُّعِ الدِّلَالَةِ، وَالثَّانِي فِي أُخْرَى، إِذِ السُّنَّةُ مُقَدَّمَةٌ بِطَرِيقِ الْبَيَانِ، وَمَا وَرَدَ ابْتِدَاءً عَلَى ذِي السَّبَبِ، لِاحْتِمَالِ اخْتِصَاصِهِ بِسَبَبِهِ. وَمَا عَمِلَ بِهِ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ عَلَى غَيْرِهِ فِي رِوَايَةٍ، لِوُرُودِ الْأَمْرِ بِاتِّبَاعِهِمْ، وَمَا لَمْ يُنْقَلْ عَنْ رَاوِيهِ خِلَافُهُ عَلَى غَيْرِهِ.

وَلَا يُرَجَّحُ بِقَوْلِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، كَقَوْلِ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، وَلَا بِقَوْلِ أَهْلِ الْكُوفَةِ، كَقَوْلِ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ، إِذْ لَا تَأْثِيرَ لِلْأَمَاكِنِ فِي زِيَادَةِ الظُّنُونِ.

لو وجد عندنا خبران متعارضان أحدهما أيده عموم قرآن والثاني أيده عموم السنة ففيه روايتان، رواية تقدم هذا ورواية تقدم هذا.

ولو وردنا حديثان أحدهما ورد بسبب خاص والثاني ورد بدون أن يكون له سبب فيقدم ما ليس له سبب على ما له سبب لاحتمال أن يكون ما له سبب خاص بمحل السبب فقط.

كذلك لو وجد عندنا خبران متعارضان أحدهما عمل به الخلفاء الراشدون فإنه يقدم على الخبر الآخر لورود الأمر بإتباع الخلفاء الراشدين.

وكذلك لو تعارض خبران أحدهما عمل به راويه والآخر لم يعمل به راويه فإننا نرجح الخبر الذي عمل به راويه.

هل إذا كان عندنا خبران متعارضان أحدهما عمل به أهل المدينة والآخر لم يعملوا به فهل يرجح ما عمل به أهل المدينة؟

قال المؤلف: لا يرجح الخبر الذي يوافق ما قال به أهل المدينة، خلافاً لبعض الشافعية، ولا بقول أهل الكوفة خلافاً لبعض الحنفية، إذ المكان ليس له تأثير في رجحان أحد الخبرين على الآخر.

وَمَا عَضَدَهُ مِنِ احْتِمَالَاتِ الْخَبَرِ بِتَفْسِيرِ الرَّاوِي، أَوْ غَيْرِهِ مِنْ وُجُوهِ التَّرْجِيحَاتِ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الِاحْتِمَالَاتِ.

كذلك لو وجد عندنا خبران متعارضان أحدهما فسره الصحابي وبين المراد به والأخر لم يفسر فيقدم الذي فسره الصحابي.

إذن ما سبق أنواع من أنواع الترجيحات نرجح بها بين الخبرين المتعارضين، ونعلم بها أن هذا الخبر أقوى من الخبر الآخر، وهي نماذج لأسباب الترجيح، وهناك أسباب أخرى ذكرها غير المؤلف.

وَالْقِيَاسِيُّ: إِمَّا مِنْ جِهَةِ الْأَصْلِ أَوِ الْعِلَّةِ، أَوِ الْقَرِينَةِ الْعَاضِدَةِ:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَحُكْمُ الْأَصْلِ الثَّابِتِ بِالْإِجْمَاعِ، رَاجِحٌ عَلَى الثَّابِتِ بِالنَّصِّ لِعِصْمَةِ الْإِجْمَاعِ، وَالثَّابِتِ بِالْقُرْآنِ، أَوْ تَوَاتُرِ السُّنَّةِ، عَلَى الثَّابِتِ بِآحَادِهَا.

وَبِمُطْلَقِ النَّصِّ، عَلَى الثَّابِتِ بِالْقِيَاسِ،.........................

الأقيسة قد يحصل بينها تعارض فيلزم حينئذ الترجيح، كيف نرجح بين الأقيسة المتعارضة؟

الترجيح بين الأقيسة المتعارضة يكون بسبب أحد ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن يكون بسبب الأصل، فالقياس له أركان: أصل، وفرع وعلة، وحكم، فالترجيح بين الأقيسة إما أن يكون بسبب الركن الأول وهو الأصل.

الأمر الثاني: أن يكون الترجيح بسبب العلة.

الأمر الثالث: أن يكون الترجيح بسبب أمر خارجي.

فالترجيح بسبب الأصل إما أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالإجماع يعني أن يكون أحد القياسين المتعارضين ثبت أصله بإجماع فيكون ذلك القياس مقدماً.

وكذلك إذا تعارض قياسان أحدهما أصله ثابت بالقرآن والثاني ثابت بخبر آحاد فيقدم القياس الذي ثبت بالقرآن أو بالخبر المتواتر على القياس الذي ثبت أصله بواسطة بخبر الآحاد.

قال المؤلف: إذا تعارض قياسان أحدهما ثبت أصله بالنص والآخر ثبت أصله بالقياس فإنه يقدم ما ثبت أصله بالنص: وهذا يخالف ما قرره في باب

وَالْمَقِيسِ عَلَى أُصُولٍ أَكْثَرَ عَلَى غَيْرِهِ، لِحُصُولِ غَلَبَةِ الظَّنِّ بِكَثْرَةِ الْأُصُولِ، كَالشَّهَادَةِ، خِلَافًا لِلْجُوَيْنِيِّ، وَالْقِيَاسِ عَلَى مَا لَمْ يُخَصَّ عَلَى الْقِيَاسِ الْمَخْصُوصِ.

شروط القياس من أنه لا يصح إثبات الأصل بواسطة القياس.

كذلك لو كان عندنا قياسان أحدهما مبني على أصول متعددة، والثاني مبني على أصل واحد فإننا نقدم القياس المبني على أصول متعددة لحصول غلبة الظن بكثرة الأصول.

وكذلك لو كان عندنا قياسان أحدهما قد خص ببعض المواطن بحيث أن وجدت العلة ولم يوجد الحكم معها، والقياس الثاني لم يخص فإنه يقدم القياس الذي لم يخص، وكان الأولى به أن يجعل هذا مع الترجيحات بحسب العلة وليس بحسب الأصل.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَتَقَدَّمُ الْعِلَّةُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهَا عَلَى غَيْرِهَا، وَالْمَنْصُوصَةُ، عَلَى الْمُسْتَنْبَطَةِ، وَالثَّابِتَةُ عِلِّيَّتُهَا تَوَاتُرًا عَلَى الثَّابِتَةِ عِلِّيَّتُهَا آحَادًا، وَالْمُنَاسِبَةُ عَلَى غَيْرِهَا، لِاخْتِصَاصِهَا بِزِيَادَةِ الْقَبُولِ فِي الْعُقُولِ، وَالنَّاقِلَةُ عَلَى الْمُقَرِّرَةِ، وَالْحَاظِرَةُ عَلَى الْمُبِيحَةِ، وَمُسْقِطَةُ الْحَدِّ وَمُوجِبَةُ الْعِتْقِ وَالْأَخَفُّ حُكْمًا عَلَى خِلَافٍ فِيهِ، كَالْخَبَرِ،

هذا هو النوع الثاني من أسباب الترجيح بين الأقيسة المتعارضة، وهي أسباب الترجيح المتعلقة بالعلة، فإذا تعارض قياسان أحدهما قد أجمع على علته والآخر لم يجمع على علته فإنه يقدم القياس الذي أجمع على علته على غيره.

قال المؤلف: والثابتة عليته: يعني لو تعارض قياسان أحدهما ثبتت علية الوصف فيه بدليل متواتر والآخر ثبتت علية وصفه بطريق خبر الآحاد فإنه يقدم القياس الذي ثبتت عليته بالطريق المتواتر.

كذلك العلة المناسبة وهي العلة التي نعرف الحكمة الحاصلة من ترتيب الحكم عليها فإنها تقدم على غير المناسبة، لأن المناسبة تقبلها العقول.

كذلك لو وجد عندنا قياسان متعارضان أحدهما علته توافق الأصل والثاني علته تخالف الأصل، مثلاً الأصل في الأشياء الإباحة فإننا نقدم القياس الذي تكون علته ناقلة على القياس الذي تكون علته مقررة لحكم الأصل.

كذلك لو وجد عندنا قياسان متعارضان أحدهما علته تقتضي التحريم والآخر علته تقتضي الإباحة فإنه يقدم القياس الذي تقتضي علته التحريم احتياطاً للعبادة.

وهكذا لو كان أحد القياسين المتعارضين علته تسقط الحد أو توجب العتق أو حكمها يكون أخف فإنه يقدم ذلك القياس على القياس الذي لا

وَالْوَصْفِيَّةِ لِلاتِّفَاقِ عَلَيْهَا عَلَى الاِسْمِيَّةِ، وَالْمَرْدُودَةُ إِلَى أَصْلٍ قَاسَ الشَّارِعُ عَلَيْهِ عَلَى غَيْرِهَا، كَقِيَاسِ الْحَجِّ عَلَى الدَّيْنِ، وَالْقُبْلَةِ عَلَى الْمَضْمَضَةِ، وَالْمُطَّرِدَةِ عَلَى غَيْرِهَا إِنْ قِيلَ بِصِحَّتِهَا، وَالْمُنْعَكِسَةِ عَلَى غَيْرِهَا........................

تكون علته كذلك، على خلاف فيه كما أوردنا خلافاً مماثلاً في الخبر، والمؤلف هناك اختار عدم الترجيح بهذا.

كذلك لو تعارض قياسان أحدهما علته وصفية والآخر علته اسمية، فإنه يقدم القياس الذي علته وصفية، والعلة الوصفية هي التي تأتي وتزول مثل الإسكار، أما العلة الاسمية فهي الوصف المنطبق على ذات، مثال ذلك قال بعضهم: علة الربا في الذهب هي أنه ذهب، وقال آخرون: علته الثمنية، فالأول علة اسمية، بينما الثمنية علة وصفية.

كذلك لو تعارض قياسان أحدهما علته قد وجدنا أن الشرع قد علل بها وأثبت بها حكماً، والثاني لم يعلل الشارع بعلته فنقدم القياس الأول الذي علل الشارع بعلته.

كذلك لو تعارض قياسان أحدهما علته مطردة، يعني كلما وجد الوصف وجد الحكم، مع علة منتقضة، نجد في بعض المواطن الوصف موجوداً مع تخلف الحكم، فحينئذ يقدم القياس الذي علته مطردة لأنها أقوى، هذا على القول بأن المنتقضة يجوز التعليل بها، أما عن قلنا بعدم صحة التعليل بها فلا يوجد تعارض، لأن من شرط التعارض صحة الدللين.

كذلك لو أن عندنا قياسين أحدهما علته منعكسة بحيث كلما انتفى الحكم انتفى الوصف فإن هذه العلة المنعكسة تقدم على غيرها.

إِنْ اشْتُرِطَ الْعَكْسُ، إِذِ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَائِهَا يَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ اخْتِصَاصِهَا بِالتَّأْثِيرِ، فَتَصِيرُ كَالْحَدِّ مَعَ الْمَحْدُودِ، وَالْعَقْلِيَّةِ مَعَ الْمَعْلُولِ

واستدل المؤلف على تقديم المنعكسة على غيرها بكون انتفاء الحكم عند تخلف الوصف يدل على أن الوصف مؤثر في الحكم.

وذكر المؤلف أن هذا الترجيح إنما يكون عند القول باشتراط العكس لصحة العلة، وهذا الكلام لا يصح، لأننا إذا اشترطنا ذلك لم يصح التعليل بغير المنعكسة، فإن لم يصح التعليل بها لم يصح أن يعارض بها المنعكسة.

قال المؤلف: كالحد مع المحدود: يعني أن العلة المنعكسة أقوى من غيرها كالتعريف المنعكس أقوى من غيره، والحد المنعكس هو الذي كلما انتفى المحدود انتفى الحد، وكلما وجد الحد وجد المحدود.

والعقلية مع المعلول، فإن العلة العقلية ينتج عنها معلولها ولا يتخلف عنها معلولها إلا بحكمة من الله عز وجل.

الْمُتَعَدِّيَةُ وَالْقَاصِرَةُ إِنْ قِيلَ بِصِحَّتِهَا، سِيَّانِ حُكْمًا، لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى صِحَّتِهَا.

وَقِيلَ: تُقَدَّمُ الْقَاصِرَةُ لِمُطَابَقَتِهَا النَّصَّ فِي مَوْرِدِهَا، وَأَمْنِ صَاحِبِهَا مِنَ الْخَطَأِ.

وَقِيلَ: الْمُتَعَدِّيَةُ، لِكَثْرَةِ فَوَائِدِهَا، فَعَلَى هَذَا تُرَجَّحُ الْأَكْثَرُ فُرُوعًا عَلَى الْأَقَلِّ، وَمِنْهُ تَرْجِيحُ ذَاتِ الْوَصْفِ لِكَثْرَةِ فُرُوعِهَا عَلَى ذَاتِ الْوَصْفَيْنِ.

وَرُدَّ بِأَنَّ ذَاتَ الْوَصْفَيْنِ قَدْ تَكُونُ أَكْثَرَ فُرُوعًا، وَلَا مَدْخَلَ لِلْكَلَامِ فِي الْقَاصِرَةِ وَالْمُتَعَدِّيَةِ فِي تَرْجِيحِ الْأَقْيِسَةِ، وَإِنَّمَا فَائِدَتُهُ إِمْكَانُ الْقِيَاسِ بِتَقْدِيرِ تَقْدِيمِ الْمُتَعَدِّيَةِ كَالْوَزْنِ فِي النَّقْدَيْنِ، ....

العلة المتعدية والقاصرة لو تعارضا فماذا نفعل، وأيهما نقدم؟

إذا كان عندنا قياسان، متعارضان أحدهما علته متعدية، يعني أن لها فروعاً، والآخر علته قاصرة، بمعنى أن العلة القاصرة تقتصر على محل واحد. فماذا نفعل؟

من قال: العلة القاصرة لا يجوز التعليل بها، فلا إشكال عنده، لأنه سيعمل بالقياس الذي علته متعدية.

ومن قال: بتصحيحها، اختلفوا، فقال طائفة: هما سواء.

وقال آخرون: تقدم القاصرة لمطابقتها النص في موردها لأنها لا تتجاوز محل النص ولا تستدعي فروعاً ويأمن صاحبها من الخطأ.

وقال آخرون: تقدم المتعدية لأن لها فروعاً فهي أكثر فائدة.

قال: ولا مدخل للكلام في القاصرة والمتعدية في ترجيح الأقيسة: لأن العلة القاصرة ليس لها فروع، وبالتالي ليس فيها قياس، فلم يدخل القياس في القاصرة، إنما العلة القاصرة تقتضي نفي القياس في هذه المسألة.

قال: وإنما فائدته إمكان القياس بتقدير كون المتعدية مقدمة على القاصرة

وَعَدَمِهِ بِتَقْدِيرِ تَقْدِيمِ الْقَاصِرَةِ كَالثَّمَنِيَّةِ فِيهِمَا، إِذِ الْقَاصِرُ لَا يَتَعَدَّى مَحَلَّهُ لِيُقَاسَ عَلَيْهِ.

وَيُقَدَّمُ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ وَالْيَقِينِيُّ عَلَى الْوَصْفِ الْحِسِّيِّ، وَالْإِثْبَاتِيِّ عِنْدَ قَوْمٍ. وَقِيلَ: الْحَقُّ التَّسْوِيَةُ، إِذْ بَعْدَ قِيَامِ دَلِيلِ الْعِلِّيَّةِ لَا يَخْتَلِفُ الظَّنُّ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ.

وعدم القياس بتقدير تقديم القاصرة إذ القاصر لا يعمل فيه قياس ولا يتعدى الحكم للمحل الذي ورد فيه النص، ليقاس عليه.

ويترتب على الخلاف السابق ما لو كان عندنا قياسان متعارضان أحدهما علته أكثر فروعاً والثاني علته أقل فروعاً،فإنه يرجح القياس الذي علته أكثر فروعاً.

ويترتب عليه أيضاً لو كان عندنا قياسان متعارضان أحدهما علته أوصاف كثيرة مثل قتل عمد عدوان، فإنه هذا القياس يقدم عليه القياس الذي علته أقل أوصاف، قالوا لأن قلة الوصف تقتضي كثرة الفروع.

قال المؤلف: ويقدم الحكم الشرعي واليقيني على الوصف الحسي والإثباتي عند قوم: يعني إذا كان عندنا قياسان العلة مرة تكون وصفا مثل الإسكار ومرة تكون حكماً شرعياً، كما قلنا:ما جاز بيعه جاز رهنه. وبالتالي يجوز رهن النقود قياساً على العقار، فالأصل: العقار، والفرع:النقود. والحكم: جواز الرهن. والعلة: جواز البيع. وقولنا: جواز البيع هذا حكم شرعي، فعللنا بحكم شرعي، فيكون إذا تعارض قياسان أحدهما علته حكم شرعي، والآخر علته وصف حسي فإنه يقدم القياس الذي علته حكم شرعي.

وقال طائفة: يسوى بينهما، لأنه قد ثبت أن هذا الوصف الحسي علة بواسطة دليل، وثبت الحكم الشرعي بواسطة دليل، ومن ثم لا بد من التسوية بينهما لاستوائهما في كون كل منهما يدل عليه دليل، فنطلب دليلاً خارجياً يدل

وَالْمُؤَثِّرُ عَلَى الْمُلائِمِ، وَالْمُلائِمُ عَلَى الْغَرِيبِ، وَالْمُنَاسِبُ عَلَى الشَّبَهِيِّ.

على ترجيح أحد القياسين على الآخر.

قال المؤلف: ويقدم الوصف المؤثر على الوصف الملائم: إذا تعارض قياسان أحدهما معلل بوصف مؤثر، وهو الذي أثر عين الوصف في عين الحكم، مع قياس علته وصف ملائم، والوصف الملائم هو ما أثر فيه جنس الوصف في عين الحكم، فحينئذ نقدم القياس الذي علته مؤثرة.

وهكذا لو تعارض ملائم وغريب، فإننا نقدم القياس الذي علته وصف ملائم على القياس الذي علته وصف غريب.

قال المؤلف: والمناسب على الشبهي: يعني إذا تعارض عندنا قياسان، أحدهما علته وصف مناسب لتشريع الحكم يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة، مع قياس علته وصف شبهي لا نعرف الحكمة من ترتيب الحكم عليه، فحينئذ يقدم القياس الذي علته وصف مناسب على القول بصحة التعليل بالوصف الشبهي.

كذلك في الأقيسة يمكن أن يكون الترجيح بينها بحسب دليل خارجي كما قررنا في مباحث الترجيح في الأدلة السمعية.

وَتَفَاصِيلُ التَّرْجِيحِ كَثِيرَةٌ، فَالضَّابِطُ فِيهِ: أَنَّهُ مَتَى اقْتَرَنَ بِأَحَدِ الطَّرَفَيْنِ أَمْرٌ نَقْلِيٌّ، أَوِ اصْطِلاَحِيٌّ، عَامٌّ أَوْ خَاصٌّ، أَوْ قَرِينَةٌ عَقْلِيَّةٌ، أَوْ لَفْظِيَّةٌ، أَوْ حَالِيَّةٌ، وَأَفَادَ ذَلِكَ زِيَادَةَ ظَنٍّ، رَجَحَ بِهِ.

وَقَدْ حَصَلَ بِهَذَا بَيَانُ الرُّجْحَانِ مِنْ جِهَةِ الْقَرَائِنِ؛ وَوَجْهُ الرُّجْحَانِ فِي أَكْثَرِ هَذِهِ التَّرْجِيحَاتِ ظَاهِرٌ، فَلِهَذَا أَهْمَلْنَا ذِكْرَهُ اخْتِصَارًا، الله تَعَالَى أَعْلَمُ.

---

* **قوله: وتفاصيل الترجيح كثيرة**: يقول المؤلف الأسباب التي نرجح بها بين الدليلين المتعارضين فنقدم إحداهما على الآخر أسباب كثيرة، وإنما أوردنا نماذج لتعرف غيرها بواسطة معرفتها، والضابط في هذا أنه إذا كان مع أحد الدليلين المتعارضين دلالة أو قرينة تقويه فإنه يكون أرجح من غيره.

وتلاحظون في هذا مسألة أخرى وهي: أنه قد يكون مع أحد الدليلين المتعارضين عدد من المرجحات، سبعة مرجحات مثلاً، والثاني معه ثلاث مرجحات، ومن ثم لابد من الموازنة بينها، فقد تكون المرجحات القليلة أقوى من المرجحات الكثيرة.

والضابط في هذا أن نقول: إننا نعمل بما يفيد استفادة الظن الأقوى، فالمرجحات التي تفيد الظن الأقوى تقدم على التي تفيد ظناً أضعف.

يقول المؤلف: لما وجدت هذه الترجيحات ورجحنا بهذه الأسباب السابقة وعرفنا سبب الترجيح بها وهو زيادة الظن، ولذلك لم نحتج إلى ذكر سبب ترجيح أحد هذين الدليلين المتعارضين على الآخر، لكون ذلك من الأمور الظاهرة، فطلباً للاختصار لم يذكر المؤلف سبب الترجيح بالمرجحات السابقة.

خاتمة الشرح

الكتاب كما شاهدنا، كتاب مختصر، وهو مختصر للروضة، وخالف المؤلف ترتيب الروضة في عدد من المسائل، كذلك خالف المؤلف العلامة ابن قدامة في عدد من الترجيحات، وأدخل المؤلف عدداً من المعلومات لم تكن موجودة في الأصل وهو كتاب روضة الناظر، وللمؤلف عدد من اللفتات التي لم توجد في أصل الكتاب، وإن كان عنده عدد من الأخطاء العقدية التي نبهنا عليها في مواطنها، ولا يسلم أحد من الخلق من وجود الخطأ في كلامه.

نسأل الله جل وعلا أن يعصمنا وإياكم من الزلل، كما نسأله سبحانه أن يصلح أحوال الأمة، وأن يوفقنا لما يحب ويرضى، وأن يرزقنا علماً نافعاً وعملاً صالحاً ونية خالصةً ولساناً صادقاً، كما نسأله عز وجل أن يوفق ولاة أمورنا لكل خير، وأن يجعلهم هداة مهتدين.

هذا والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * * * *

انتهى الشرح

الحمد لله رب العالمين

الفهارس

فهرس التنبيهات على المسائل العقدية

فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

فهرس التنبيهات على المسائل العقدية

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الفهـــــــرس العام

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الفهـرس الإجمالي

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة